第十四辑

国外藏学研究译文集

In contrast to the Iranian—Tibetan geographic tradition, the Indian—Tibetan wasconcerned with cosmologic problems. A published map (Fig. 5) displays a ratherclearly defined system of concepts about the strucrute of the earth. The earth's landarea is depicted in the form of a quadrangle of mountain ranges surrounding Meru, the center of the world and the road to heaven [in Hindu mythology, a fabled mountain forming the dwelling place of the gods]. Despite this symbolism, one recognizes easily the mountain system of southern Tibet, i. e, the valley of the Tsangpo (Brahmaputra), bounded on the south by the Himalayas, on the north dy the Trans—Himalayas, on the west by the Karakorum, and on the east by the mountains of the Kham country, through which the Brahmaputra has carved a gorge. We thus find here the naive desire, inherent in many peoples, to put their country at the center of the world. On the map the mountain Meru, surrounded by water of immeasurable depth, rises into the region of the gods. This mountain cannot, of course, be considered real. It is a cosmic representation of the union of our world with the other world. We can therefore ignore this mystic detail, especially because it does not affect our interpretation of the real portion of the map representing the earth's surface. On this map the earth's surface takes the

为了证明自己的法力是如何的强大，天气咒师请人带来一个筛子，一边念诵咒语，一边往筛子里倒水，没有一滴水从筛子网眼中漏下来，只有在咒师停止念诵咒语之后，水才一下子从筛眼中漏出。居住在乡村的天气咒师的主要任务是保护农田免受雹灾，在天旱时带来雨水。作为这项工作的报酬，他们会得到一部分收成。但是，假如尽管他们作了努力，庄稼还是毁于雹灾的话，他们也可能受到惩罚，甚至要全力赔偿损失。人们偶然也要求他们让老天在某个特定的时期不要下雨，以便人们在好天气的时候盖新房或者举行宗教舞蹈仪式。西藏的天气咒师使用最重要的法器是雷石（陨石）、法铃、橛、人胫骨做的法号（据说这种法号的声音可以吓退所有试图阻挠降雨的妖魔）、鼓。依靠鼓的帮助，有经验的天气咒师可以判定天气变化；如果鼓声低沉或“不祥”，那么坏天气即将出现；如果鼓声高昂而欢快，那么就预示着不会有雹雨的威胁。要判定一块积雨云是否会带来冰雹，咒师要把水装进一个通常用五种贵重金属做成的平底容器，然后观察盘内水中反射的天空云彩。根据一些特定的征兆——这些征兆是他经验得出的个人秘密——来判断云彩是否带冰雹，假如有下冰雹的征兆，咒师要立即开始进行相应的祛禳除形式。此外，还有其它很多显示给有经验天气咒师的有关天气变化的征兆。不吉的征兆指示：例如，云彩从北方飘向南方；或者从西方飘向东方；大块云彩逐渐碎成小块；或者如果落日将晚霞染成黄色或红色等，都是不可能盼望即刻降雨的征兆。从云彩的开头形状和色彩及其移动的方位，天气咒师可以推判出要想求得下雨，应该去祈请哪一类神怪。例如，如果从东方飘来一块呈佛塔状的云彩，那么就必须崇拜王系魔；

西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第十四辑

西藏人民出版社



国外藏学研究译文集
第十四辑
※
西藏人民出版社出版发行
西藏军区印刷厂印刷
开本:787×1092　1/32 印张:14.625　字数:320千
1998年12月第一版　1998年12月第1次印刷
印数:01—2,500册
ISBN7—223—01111—4
Z·71　　定价:16.80元

目　录



沃摩隆仁——本教的发源圣地

丹·马丁 著　　陈立健 译

有一个无可争议的事实，那就是在整个人类历史时期，人们始终在积极探讨最贴近他们生活环境的那些事物的各种知识的来源。尤其是那些被认为是纯洁而神圣的事物。因此，在同样的探讨热情的持续影响下，无可置疑，不同的方法逐渐确立在一种宗教文化融合体之中，探讨的方法和见解的区别，伴随着规范化进程的增长而形成被人们接受的一种权威力量，或多或少地为已固定的学派提供了论据。不仅是为了争论的各种方法和见解的"区别"（也就是探讨中各自所必须具备的独立性），而且同样地，各个学派一再强调以此作为各自的重要理论基础或是权威性的证明。

沃摩隆仁（'OL－mo－lung－ring），作为本教的发源地，当然具备这样一种条件。在不同的时间和地区，人们不仅承认本教（bon）和佛教（chos 在这篇文章中其所指的就是传入藏地的佛教，译者注）有对立性的西藏宗教经院来维护他们各自

的文化特色，而且继续允许我们的“高度现代文明”来“强化”它们的区别（就像树根不断地给树木提供养分那样）。要区别这种观点我们就概念化地将本教和佛教看作二个完全独立的“树木”，并可以用不同的叙事体形式把两种没有关联的宗教世系描述下来。当他们处在相似和平行的位置时，我们极有可能凭依的是最为著名的佛教的地位。经过 7 个多世纪的宗派之争，人们把（本教与佛教的）这些相近之处归咎于本教对佛教经文的“借取”或“剽窃”。[1]

当我们想了解所知事物的浮沉盛衰史的知识时（西藏人称为 Shes－bya）——要符合事实的，而非偏激或自圆其说——会发现对沃摩隆仁的“文明现象”作出的解释仍过于肤浅，因而我们当前研究仍然维持在一些特定的方面。如果我们一定要做更大范围的研究，那只是尝试性的，并且常常是破坏性大于建设性。有时我们认为某种说法是很有可能的，然而随着这一领域的研究日渐清晰明朗，我们研究的“兴趣”就会减弱（在此之前兴趣是相当浓厚的）。我们的设想常跨越西藏的历史范围（有时甚至是涵盖整个世界的），这对西藏人的过去和现在都有重要的意义。

我们研究的结构问题是此文的基本主题，这是确信无疑的，但假定主题本身与实际情况有依附关系的事实（有时甚至会是相反的），为得出的结论提供非常不确定的条件。“沃摩隆仁”的思想在本教的教义中是有变动性的。在本教的整个历史中，随着作者观点的不同而教义常发生变化。即使不可能探索全部教义的各个分支，我们也可以通过沃摩隆仁这个地名的意义发现本教历史学家和思想家们所凭依的其他知识和信仰形成结构及其来龙去脉。这就意味着在历史地理的有限范围

之内，我们必须在个别的而非群体的地理意识范围内寻找沃摩隆仁。虽然如此，在某种"普遍知识"的群体周围仍存在着某种很有价值的观点。更让人惊奇的是，我们开始在有关本教地理文献中看到沃摩隆仁为双重的甚至是三重的地球中心。有人提出沃摩隆仁和岗底斯山(Mt. Ti－Se 在西藏西部)有一种双重中心体系的观点已被予以重视，并认为两者在各自体系形成过程中逐渐成为了其中心。[②]还存在另一个地理体系的设计，即认为世界在历史上由 18 个国家(或地域)组成，而西藏本身就是广阔无垠的南赡部洲的中心。

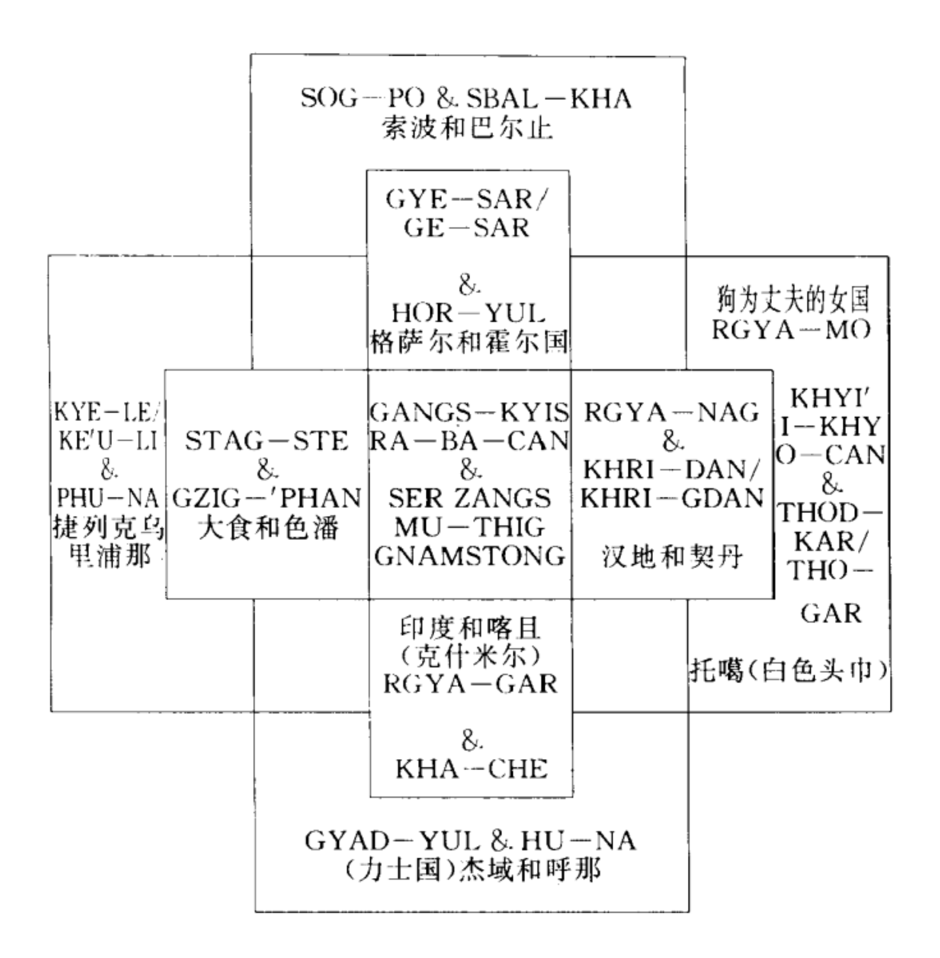
最近令人极感兴趣的本教的起源问题出现在斯奈尔格洛夫(Snellgrove)的书中(1987 Ⅱ 388ff)，我们又非常惊奇地发现了一些有关"Ta－zig"(大食?)的资料(如 Stag－gzig，斯奈尔格洛夫认为在波斯语中是一个含意模糊的词，[③]而没有把它与"沃摩隆仁"联系起来)。我们从中可以看到一个本教的地理体系，它的形成明显地不晚于十二世纪中叶。这份早期文献又把 Stag－gizg 分割为两部分而使我们产生疑惑，或许那个较早的才最有可能是十一世纪的材料。《经部集要》(mdo－vdus)中没有提到 Stag－gzig，相反，它相当细致地描写了沃摩隆仁(本文有时称之为沃摩林 vol－movi－gling 或沃摩隆 vol－mo－lung)。

作为一个起点，我们将结论建立在对这两个地区最新的历史性调查的基础之上，在本教的历史著作(见马丁的书，1994 年)中列出他们最频繁的遭遇。这里不必重新列出所有的证据，只需重复结论即可，用它们作为基础来解决沃摩隆仁'中的位置和认定的难题。

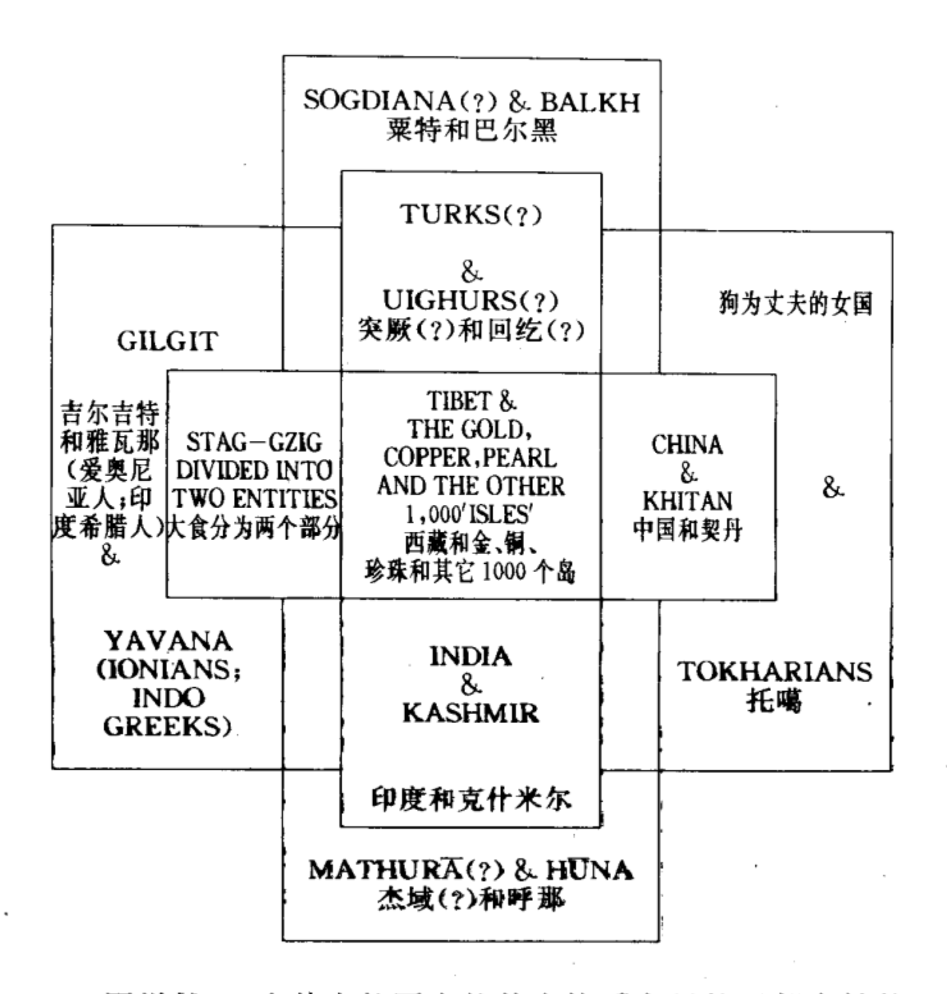
所列两个国家表的第一个，为了方便起见我们称之为

Kamboja 表(自 kamboja 作为第一个国家名称出现后统一了所有不同的表格中的称谓)。九个较小国家(yul phran)的名单(或《什巴经》中称为 16 个)起源于 48 个联盟部落表,在《如来所说密意经》中可以发现此表,它们在三世纪末被译成汉文,八世纪到九世纪初被译成了藏文。本教的表中,有一个我们知道的例子,《什巴经》中它省略了除一个可以认定的地名(在 kamboja 表里的)外的所有地名,而代之以奇怪而又不符合实际的一系列国名(与一些发现的古代文书相对照),如无鼻宽脸(Sna－med－ngo－leb)、裸头无发(Gcer－bu－spu－med)、胸部有眼(Brang－mig－can)和大耳包身(Rna－bo－che－lus－'gebs)国。kamboja 表,不论何意,它都在过去代表过本波教的国家,总之是"小国"的表,与当前所讨论的问题没有多少联系。

第二个表是位于南赡部洲的 18 个伟大的国家[5](yul－chen bco－brgyad),它们在某种意义上更为重要,它不仅提供了基本的细节,还按图解所示地理中的国家都围绕着西藏,它形成在几乎每一部本教历史典籍中(或多或少有所修改,在一些佛教典籍也是如此),都能找到此地理通道的核心。以下的例子我们已转化为地图形式,它有助于对文中内容的理解(所要注意的是:注明最外部每一边的国家,它们位于中间水平位置的两个国家的边缘,例如,索波 Sog－po 和巴尔卡 Sbel－kha 位于格萨尔 Ge－sar 的边缘)。表格资料源于《林扎巴书》(Gling－grags),为十二世纪晚期的本教历史著作。[6](图中表的上端为北)。



我们可以插入地名(根据我们当前对相对原始资料的理解,没必要依从特定时期的那些本教读者),头脑中禁不住产生了这个体系源于西藏的“前蒙古”时期的想法,如下:



同样的 18 个伟大的国家的基本体系在另外三部本教的历史中可以找到，一部为十四世纪关于《卓浦》(Mdzod Phug)的本教集注(常和称作"本教的《阿毗达磨集论》"的善因一起)。两部资料为"本文及其注疏"Rtsa Grel，或为"基础集注"，它们大致出土于十二世纪中期，但现在已找不到了[⑦]。我们现在的目标是关注西藏西部 Stag－gzig(大食?)的位置，涉及吉尔吉特(Gilgit 即勃律)和雅瓦那(巴克特里亚)Yavana

(Bactria)。我们也注意到与“九个伟大国家”非常相似的体系的存在，同时也出现在《汉藏史集》(Rgya Bod Yig－tshang 1434年成书)和德钦·楚臣仁钦编写的《德格版丹珠尔导读》(1974，Ⅱ15)之中，它们都源自较早的一部由觉丹热智所写的《释迦牟尼佛本生》的书中(现在已无此书，但在十三世纪下半叶影响很大)。还有另外一些关于18个伟大国家的描述，它们被佛教作者们所了解。

经过缩写的经文(《经部集要》或全称为《经部集要——遍知一切珍贵经咒之基本》)[8]，教主辛绕最短的一套包括三部分的重要资料，它们于十世纪末或十一世纪初被出土[9]。经文告知我们：辛绕米波且(本教祖师)住在一个“纯净的地方”(福德完满的地方)，是色究竟天('Og－men 亦作'Og－min)的最高山脉(须弥山 Ri－rab)的山峰九道铁围山(九层雍仲)之上。文中第二章(PP. 9—17)是在“外部器世界”(Phyi snod)，指包括“内部情世界”(nang bcud)在内的整个环境界。我们在此发现了一个非常有趣的赡部洲的地理通道。

特殊的是，在赡部洲的中央，岗钦(大雪山)，即岗底斯山被称作九迭雍仲，它有500由旬[10]宽。此山和持香山(Spos－ri－ngad－ldan)之间有一个50由旬宽的无热恼池(Ma－dros－pa)。在其四面的四个池分别为：绿松石池(Ma－pam－mo－bya)、金池 Langad、银池 Gung－chung、铁池 Zom－shang。那儿有瀑布落下的水潭，四条小溪从四只动物嘴中流出。恒河(Gang－ka)源于东边大象之嘴，信度河(Sin－'du 即印度河)源于南部“兽王”(一说公牛)(khyu－mchog)之口，缚刍河(Pag－shu)源于西方马口，徙多河(Si－ta)从北部孔雀的口中落下。这四条至高无上的河每条都汇集500条支流，分四个

方向流入大海。而落有瀑布的池塘和四周的树林被称为伊罗婆那象王(Sa－la－rab－brtan)。[11]

在它的西北面是水晶国(辛氏之国)沃摩林。面积达数千由旬之广[12]。它被缚刍河和徙多河之水所分割,周围被九黑山所阻。

在其西面为穆氏之国(Dmu)[13]、东面为汉地(Rgya)、南部是门氏之国(Mon)、东南是姜氏之国('Jang)、北面是李域(Li,于阗)、巴尔氏之国(Bal)和冲木(Phrom)国、东北为霍尔Hor和雪域的西藏(Gang[s]－can Bod)。

那儿人种共分360种,有16个大国和数以千计的小国,它们组成了赡部州。[14]

关于这一相对较早些的地理通道的有趣一点是组成赡部洲的不同类型的国家体系。十六个大国屡次被提及但没列出表来,在佛教的著作中,将它们确定为印度佛教思想的“16个伟大的国家”(大的地域Mahājanapādas)。在这里,就像所提供的地理体系一样,将《经部集要》与后来的本教资料分开了。在《经部集要》中对于国家的争论可概括为以下的体系:

GSHEN－YUL 'OL－MO－GLING (Width of 4, 000 dpag－tshad. Cut by Pag－shu and Si－ti Rivers. Cut by Nine Dark Mountain[ranges].) 沃摩林(有4000由旬宽,被缚刍河与徙多河所分割,在九黑山系阻隔处。	LI, BAL,& PHROM 李域、巴尔氏之国和冲木国	HOR & GANGS－CAN BOD (Tibet) 霍尔国和雪域(西藏)
DMU 穆氏之国	GANGS－CAN TI－TSE (＝G. yung－drung－dgu－brt-segs Ri) 岗底斯山(等于雍仲九迭山)	RGYA (China) 汉地(中国)
…	MON 门氏之国	'JANG (Nan－chao) 姜氏之国(南朝)

还有一点有趣的是河流体系,它们从位于中心的岗底斯山流出,而这座西藏西部著名山脉其名称今天看来是确信无疑的。此体系在许多西藏典籍中都有记载,内容繁多,甚至有相互矛盾的,这些典籍资料很多使我们产生迷惑。《经部集要》的译本出现得较早,它或许更具权威性。[13]

	N 悉多河 SI－TA Peacock 孔雀	
W 缚刍河 PAG－SHU horse 马		恒河 E GANG－KA elephant 大象
	印度河 SIN－'DU khyu－mchog (bull) 公牛 S	

然而，对河流的安排在《经部集要》(P:207 页)中有些相矛盾的地方。

	N DPAG－SHU－ RTSANG－PO 巴宿藏布	
W GYIM－SHANG－ PHYI－NANG 内外金襄		E NA－RA－'DZA－RA 那热扎热
	SI－TI－SI－DHU S 悉底悉都	

为了避开在介绍各种体系时将陷于繁杂的解释之中，我们依靠对最早的一些文献的整理，从我们理解的地理知识的角度进行阐述。

1、如果我们依据18个伟大国家的体系，推断沃摩隆仁与Stag—gzig有一致之处[16]，后来的许多资料也这样认为。Stag—gzig在西藏以西，被吉尔吉特（勃律）和雅瓦那（巴克特里亚）较小地区所划界。这就是指从今天的巴基斯坦北部扩展到Takhar地区（等于西藏的Tho—gar，不能与中国边界的Thoddkar相混淆〈原文如此，二地应同属中国〉，虽然他们可能同源，但在事实上本教文献明显将两者混为一谈）。Takhar在阿富汗斯坦的东北部，可能还包括较南面的一些地区。

2、如果我们依照《经部集要》所示，沃摩隆仁位于西藏西北部（岗底斯山的地方），甚至在一个被称作穆氏之国（Dmu，波斯?）的神秘国家的北部，它被九黑山和缚刍河（Oxus，希腊语，今名阿姆河，汉籍中为妫水或乌浒水——译者注）与徙多河所分割，我们认为这两条河就是缚刍河（梵名Vaksu）和徙多河（在塔里木盆地）。[17]这里我们好像将缚刍河和徙多河包括在这一地区内，因而地域延伸从阿富汗斯坦东北部一直扩展到巴达克山（Badakhshan），环绕着帕米尔（左边或者是右边），涉及到但不包括塔里木盆地（其似乎应包括在李域、巴尔氏之国和冲木国的体系之中）。由此，对比18个伟大国家的图，我们在北方和东北方都似乎划得太远了。

3、如果我们依此来确定各条河流，证据仍然不够充分，还有诸多矛盾抵触的地方。下面这个表是依据从《经部集要》的第一个译本。

	N SI－TA (the Tarim or Yarkand river) 悉多河	
PAG－SHU W (the Oxus river) 帕苏(缚刍河,阿姆河)		GANG－KA (the Gangā or more probable, E the Kisangangā) 恒河
	SIN－'DU (the Indus) 印度河 S	

这个设想中包括了非常大的地理范围:巴尔蒂斯坦(Baltistan 现属巴基斯坦境内)、吉尔吉特、克什米尔北部、现今巴基斯坦北部(斯瓦特[Swat]、Chitral 等地),或许还包括巴达克山。如果 Gang－ka 是指 Grangā(恒河)的话,这一区域又将扩展到印度北方邦的乌塔尔——普罗底斯(Vttar Pradesh)的山地一带。

我们发现 18 个伟大国家在绝大多数典籍中都有很耐人寻味的九黑山的记载,在本教的《阿毗达磨集论》文集中提及,同样在《卓浦》和它的集注中也有。我们没有时间和精力去深入了解这一非常复杂的地理问题,只想谈谈此问题中其它一些方面。在此必须指出的是,这些山或山系被称做黑山是因为它们山脉颜色深暗(可推测那儿没有永久性的冰川存在)。它们被由北向南列出,从赡部洲的"最外边的湖"开始,那儿没有人居住,估计接近北极圈附近,然后按顺序结束于最南端的岗底斯山(虽然岗底斯山本身被排除在这一山系之外)。大多数

典籍赞同第8座山脉是ri rgyud山系的巴达克山(Ba－dag－shan)[18]，几乎都认为是邬金(Tsha－gser)[19]，将突厥Dru－gu(土耳其Turks)分开，巴达克山肯定就是Badakhshan。一部十二世纪晚期的典籍(《林扎巴书》5v)依然不大可能说明巴达克山(Badakhshan)像"海螺头"一样将"冰川山系的中心"(雪山环绕的中央dbus gangs－kyi ra－ba是一般来讲的，按这篇文章的意思理解指的是西藏)从大食西部分开。[20]

如果前十三世纪资料不能使我们非常精确地说明沃摩隆仁的位置，但它仍能提供给我们一个大致的概念：沃摩隆仁位于西藏的西部地区，从拉达克(Ladakh)边界一直延伸到巴达克山(Badak shan)，包括其中间从南到北的地区。在这些地区确实有强烈的带有地方特色的佛教传统，一些地方一直持续到伊斯兰教统治的九世纪时期。大约是九世纪末十世纪初，根据本教的历史记载，Bru部族从小勃律(Bru－sha)和Tukharistan(Tho－gar疑是指吐火罗——译者注)地区迁徙到西藏西部和后藏(Gtsang)地区。Bru部族是十一世纪形成的教派辛钦鲁噶(Gshen－chen Klu－dga')下面四大支系氏族之一，它也是本教最重要的六大姓氏之一。

到十二世纪晚期为止，我们在《中间集注》中发现了有本教的母续怛特罗(Bon Mother Tantra)内容的文献，一张对本教著书者产生很大影响的地理图表。

尽管象雄(Zhang－zhung也称羊同)语有很多语言分支，但大致可概括为三种：1. 从Kapita[21]"上帝"那儿来的最内部的语系，它是"神的语言"。2. 源于梵文(Sanskrit，Sang－tri－ta)的中间语系。它是"三十三天"的语言。3. 源于扎拉(Sgra－bla或Sgra－sla语言大师)的经典的基础语系[22]，它

最后成为玛尔氏(Smar)语。如果根据它们最基本的特征解释，象雄基础语分布在不同的地区如琼垄(Khyung－lung)、丁托(Ting－tog)[23]等语，但不能说它们都是玛尔语。一般地讲，三大语言区都传播的是同一种语言：1. 香波拉孜(Sham－po Lha－rtse)用大食语[24]；2. 贵族庄园中使用的中部象雄语[25]；3. 琼垄欧喀城(Khyung－lung Dngul－mkhar)用的是象雄基础语[26]。象雄基础语言是三个地方通用的语言。[27](马丁书 1994b：17)

关于"三象雄"的三重地理概念的划分是隐涵在一个关于房子的比喻之后的。象雄语或多或少的等同于西藏西部的中心琼垄欧喀城的上部萨也累吉(其源头即我国西藏境内的象泉河——译注)Sutlej 语，是象雄的"入门语"(sgo)。"中部象雄语"是中部地区(bar)使用的，而大食语(这里等同于沃摩隆仁和其皇宫香波拉孜语)是最内部的语言，或者可以说是内部宝藏作为传家宝般的(Phugs)仅在极小的家族圈内流传。"入门语"就像房子入口处对所有人开放，谁都可以接受学习；房子的中部地带是为客人保留的；而内部隐密之地只有家庭成员才能进入。在这部十二世纪的文献中认为沃摩隆仁似乎是"奥秘"之源。

"中间集注"提及到的 Ka－pi－ta，可以肯定就是 Kapisha，它是位于今天喀布尔北部的犍陀罗(Gandhara)的古老中心，至少在早期文献上是和沃摩隆仁的地域大体一致。

这个大致上也是尝试性地确定沃摩隆仁[28]的位置，与后者库兹涅佐夫(Kuznetsov)教授的著名观点直接抵触，他依据少量的文献资料致力于沃摩隆仁和其"地图"的研究，宣称沃摩隆仁应是波斯帝国的扩张时期的进贡国，从帕米尔到埃及

甚至罗马[28]都包括在内。在对此观点反驳之前，首先为自己提供一个系统化的沃摩隆仁的“地图”，模仿木板印刷版本（再次重复了斯奈尔格洛夫〔1980〕的图，并翻译了地名），必须指出的一点是库兹涅佐夫教授在一些问题上的观点是正确的。

W

(59) Ne'u—seng—dra—ba'i Grong—khyer

(58) Yul Ba—ra—dzo—ti Dme—khrod—skyi—'jigs

Mkha'—'gro—mi—srun (5)

(48) Grong—khyer Lang—ling

(47) Rgya—mo—mo—khrom Gling

(46) Rgya—lag—od—ma'i Gling

(45) Mkha'—'gro—mi—rkun Gling

(44) Snang—ldan—'bum—gilng

(33) Bram—ze Hos—mo Gling

(32) Bram—ze Gtsang—Ma'i Gling

(31) Bri—mig—dgu—bskor Mtsho

Dkar—nag—bkra—gsal

(34) Bram—ze Mya—ngan—med—pa'i Gling

(21) Dge—rgyas—yon—tan Gling 大慈大悲之洲

(20) Mi—gyo—bsam—gtan Gling 冥想静观之洲

(19) Tshad—med—byams—pa'i Gling 宏爱之洲

(43) Ha—nu—man—tha'i Gling

Yul Bkri shis khyu mo

(49) Khri—'od Rgyal—khab

(30) Stobs—chen—gyad—kyi Yul

(60) Rje'u—rigs—kyi Yul

(22) Sbyin—pa—mthar—rgyas Gling 永生之洲

(11) Thugs—rje—'byung—ba Mchod—rten 生起怜悯之心

(10) Khri—smon Rgyal—bzhad 赤曼嘉协

(9) Rnam—dag Dkar—po Mchod—rten 洁白无瑕

(18) Rin—chen—gram—pa'i Gling 珍物密布之洲

Yul Dhi ba—r steni

(1) 莲花之林

(1) 九迭雍仲山 Gyung—drung—dgu—brtsegs

(5) 人造之林

(3) 珍宝之林

(2) 快乐之林

S

(50) Khri—dang—byams—ma'i Gling

(35) Rje'u—rigs Bkod—mdzes Gling

(23) Tshad—med—byang—chub Gling 彻悟之洲

(12) Bar—po so—brgyad 巴波索杰

(8) Kho—ma Ne'u—chung 科玛乃乌穷

(17) Gnod—sbyin Nor—gyi Gling 施牧聚福之洲

(29) Dmong Rit Gdol—pa'i Gling

(42) Od—ma—'jams—skya

56)

N

(51) Bkra—gsal—me—tog Gling

(36) Drang—srong—'gro—'dul Gling

(24) Bdud—'dul—sngags—kyi Gling 幻化之洲

(13) Bde—ba—rang—grub Mchod—rten 自生欢喜

(6) Gsham—po Lha—rtse Gsas—mkhar 香波拉孜

(7) Gshen—rab—sku—tshad Mchod—rten 生命的限度

(16) Rin—chen—spungs—pa'i Gling 幻化珍宝之洲

(28) Gtsug—rje—rgyal—po'i Yul

(41) Yul phra—mo—gling—drug

Che shex rab—'jigs

Yul Khri—'bum—thang

(25) 'Dul—'Khrims kyi Gling 持戒之洲

(14) Gyung—drung—bkod—pa'i Gling 雍仲洲

(15) Dga'—ldan—lha Gling 极乐之洲

Gur—wer Rgyl sa

(37) Zang Gling

(26) Rgyal—rings Rgyal—sa 'Dzin—pa'i Gling

(27) Gser Gling

(52)

(40) Gar—chen shag Yul

Mya—ngam—thang—nag

(53) 'Gro—'dul Gling

(38) A—ba—ba—ra'i Gling

(39) Seng—ge—rgyab—bsrol

(61) Mya—ngam—thang—nag

(54) Gcan—zan—'kho—ba'i Gling Sos—med Khrag Mtsho

Dregs—pa—yams—shod (55)

E

'OL—MO—LUNG—RING MAP

沃摩隆仁图

在中间〈1〉的位置上是九迭雍仲山，它们被四块小树林所包围；〈2〉是快乐之林[Dga'－ba'i Tshal]；〈3〉珍宝之林[Rin－chen Tshal]；〈4〉莲花之林[Padma'i Tshal]；〈5〉人造之林[Skyed－mo Tshal]。很显然，中心山被小树林所包围（或是公共休憩场所、正规的花园），这些树林激发了库兹涅佐夫的灵感，认为这张地图与波斯帝国相一致，因而确信被花园环绕的山是对巴莎尔格德——波斯的古都会，译者注(Pasargadae)的居鲁士大帝的墓地的缅怀，同样地被树林花园环绕着。[50]（在板木印刷的地图上，那座山被表示为9级，每级由5个或7个万字符卍组成，在地图上看这部分所画的，很像一个蜂箱）。〈12〉Bar－po－so－brg 库兹涅佐夫确信是与巴莎尔格德的名称完全一致（有些在形式上与 Parsogard 相像），它们均可辩认出。显然库兹涅佐夫（还有古米列夫，尽管库氏被认为是藏学家）将个别相似作为基础，从而坚持认为图中其它部分都是公元前六世纪的波斯帝国地理相一致。

为了正确理解此图，首先我们应了解两个译本。最原始的手绘译本，它与《藏汉字典》一起出版，库氏以此作为依据。就它所涉及的内容而言，这个译本并不难，除了一些拼写的不同和板木印刷的译本（斯奈尔格洛夫最先发行这个译本）的不同，尽管其在视觉上的不同之处很吸引人。为了方便起见，我们用A和B代表这两个图。它们之间有一点令人迷惑。A位于上部东边，B位于下部的东边。B的艺术风格较优美，这样地图很多特征更加明显。B处的一堵墙，在四个主要方向都有门，它们围绕着8个“内岛”，它代表着各“内岛”之间水体间隔，还有那些和环绕山脉一起包围着整个地图的水体。我们从地图B中（很多文献资料也有记载）看到最外部一层的水体

被叫作:外围海(Mu－khyud－bdal－pa'i Mtsho),其意思是指"覆盖周围地区的湖"。库氏(1970:575no.60)把它翻译为:"环绕着的、延伸的海",并说:"就像被陆地包围着的世界大洋,在这种情况下指的就是地中海"。而最外部环绕的山系,叫Dbal－so－ra－ba,我们把它译为"像牙齿般尖锐的墙",[31]库氏不理解图中"×"意在标明整个外围山系,而非某一特别之地。库氏(书中575no.60)说:"在此位置,它应该是塞浦路斯(Cyprus)。这种解释从一开始的两个音节就可得到证明,可能指的是Alisah,依据Amenhotep Ⅲ或Amenhotep Ⅳ的A-marna碑,它是古代塞浦路斯的自称。

Ⅰ总体上,地图由六个方块"地带"或区域组成:

1、最里边是由九层雍仲山和环绕的一些小树林组成。

2、较里边的部分由8个"岛屿"组成(实际上是四座建筑物和四座佛塔Mchod－rtens)。

3、接着一层是由16个"大岛"组成,它们常被称作"12内岛"。

4、再接着的一层由12个"大岛"组成(它们中包括两个"国家"yul和一个湖)。常被称"12中部大岛"。

5、再外一层由16个"巨岛"组成(它包括一个城市、一个王室城堡、六个岛组成的岛屿群、一个国家和另外三个不显著的地理单元),它们常被称作"16个外部巨岛"。

6、最外部的一块"岛群"被描绘为"被水分开的8块陆地"(包括4个国家、一座城市、一个湖泊以及另外一些不明显的地理单元)。夏尔扎的书(Shar－rdza 1985,14)称它为"8个巨大的边缘岛"。《日居》(Gzi－brjid有些译作翻译为《光荣经》,讲述的是辛绕的自传——译者注,南喀诺布1971;877)

把这块地方称为“32 个边缘岛”。《贝楚》(Dpal－tshul 33 页)说在沃摩隆仁总共有 96 个“主要地区”(yul chen)。

我们继续来看看各个国家的名称，它们依照《经部集要》的“地名一览表”，从中间开始按顺序排列。我们从里向外看看。(方括号里的数字指的是以地图 B 为基准)

Ⅱ 内部的 12 个“岛群”：

1、香波拉孜[6][32]，它位于东方，在 8 种珍贵的物质装饰下，环绕着的 7 由旬长的墙。祖师辛绕居住在波林莫林(Pho－gling－mo－gling，父母亲岛)。年轻的玛译师(Rma－lo)、玉译师(G.yu－lo)[2]兄弟出生于此。

2、巴波索杰(Bar－po－so－brgyad)[12][33]，位于南方。它由天青石和五种珍贵的物质组成，被 7 由旬的墙所环绕。它是教主辛绕即“父亲”Rgyal－bon Thod－dkar[34]的要塞，教主就诞生在这块地方。

3、赤曼嘉协(Khri－smon－rgyal－bzhad)[10][35]位于西方。由蓝宝石和铜组成，并由 4 种珍贵的物质装饰。墙有 7 由旬长。这里是辉萨杰麦(Hos－za Rgyal－med)的城堡，是朵布杰布(Gto－bu Spyad－bu)[4]的出生地。

4、科玛乃乌穷(Kho－ma Ne'u－chung)[8][36]，位于北方。它由 Indranila 和绿松石组成，用珍贵的金子作底来装饰。它被一堵 7 由旬的墙所围绕。它也是波萨塘莫(Dpo－za Thang－mo)之“岛”，也有婚姻的水果，Lung－'dren－rgyud－'dren 和 Gshen－za Ne'u－Chung[5]出生于此。

5、东南部的 Bde－ba－rang－grub[13][37]；它是由 3 由旬长的水晶做成。这里发现一千个《至安乐净土》(Well Gone Ones：bde－gshegs)的教义和一千个水晶 tsha－tshas。

6、Thugs－rje－'byung－ba[11][38]位于西南。它是由3由旬长的水银做成。其基座下压着一千个鬼魂('dre Srin)。

7、Rnam－dag－dkar－po[9][39]，位于西北。它是由3由旬长的水银做成。它是一个大宝库，存有珍贵的物质。[8]

8、Gshen－rab－sku－tshad[7][40]位于东北。它由珍贵的蓝色青玉石做成，有3由旬长。在它里面自生的"人"(bum－pa)尊奉着教主辛绕的像。此像为纯金制成，发射出耀眼的光芒。在其后(前面提到的"岛群")有7堵墙：都由5种珍贵的物质组成，其中6堵和水及其里面树苗、荷花组成这些墙。

Ⅲ、在其后的12个"岛群"：

1、G.yung－drung－bkod－pa'i Gling[14][41]在东边。在4种珍贵物质的装饰下显得十分美丽。这里有光芒四射的Spos－mthon[42]。拥有巨大财富的祖师有铺有石板的ar－mo－la－ka[43]；珍贵材料做成的洗澡池；许愿树上吉祥的叶子；能满足所提愿望的母牛；不耕自收的谷物；四种珍贵材料做成的祖师宝座；檀香木树干；8种物质组成的吉祥符号；7种王权的珍贵标志；发光的hos－gur[44]；彩虹组成的幕帐。

2、Dga'－Idan－Iha'i Gling[15][45]，在前部的右边位置。它居于显要的位置，这是祖师对本教的主神位置的安排。

3、'Dul－ba－khrims－kyi Gling[25][46]，在前部的左边。这里有被树木所装饰的自生的mchod－rten。祖师宣布放弃家庭生活，他陈述了六条理由('Dul－ba Rgyud Drug)[47]。

4、南方的Tshad－med－byang－chub Gling[23][48]，底用天青石做成，并由金荷花装饰，祖师在这里培育四种无价之宝并使它们合成为一。

5、Bdud－'dul－sngags－kyi Gling[24][49]在右边。这里就

讲述"白'A'怛特罗"(密宗 tantric)教义的地方。祖师在此获得加持力。

6、Sbyin－pa－mtha'－rgyas Gling[22][50]位于左面。祖师将6种"符号"放在一起并施予它们灵性,最终形成了沃摩隆仁。

7、Mi－g. yo－bsam－gtan Gling[20][51],位于西方。它被森林中6种珍贵物质装饰。祖师留下一些追随者在那儿进行冥想苦修。

8、Dge－rgyas－yon－tan Gling[21][52],位于右边。这里是祖师施供和积累功德资粮的地方。

9、Tshad－med－byams－pa'i Gling[19][53],位于左边。他在这儿产生了觉悟的思想和爱心。

10、Gnod－sbyin－nor－gyi Gling[17][54],位于北方。这儿是"施舍财物者"(gnod－sbyin)'Dzam－bha－la 居住的地方。

11、Drang－ma－spungs－pa'i Gling[18][55],位于右边。祖师出现在城堡前(如表示:离开这个世俗之地)。

12、Rin－chen－spungs－pa'i[16]位于左边。他抛弃了施予其的财富,而这些财富都是祖师幻化出的东西。其后(刚列举过的"岛群")是外围海(Mu－khyud－mdzes Mtsho),一个有八条支流圣水的湖泊。在树林的荫凉处许多哲人(drang－srong)进行修行达到入定状态(例如停止一切身体活动)。

Ⅳ位于中部的12个"岛群":

1、Rgyal－rigs－rgyal－sa－'dzin－pa'i Gling[26],位于东方 。Na－ra－'dza－ra 河从此发源。[56]

2、Gser－gling[27]位于右边。这儿是黄金世系居住地。

3、Zangs－gling[37]在左边，是一个吉祥的地方。

4、Rje'u－rigs－bkod－pa'i Gling[35]位于南方。在这里Si－ti－dhu 河[57]源于此。

5、Drang－srong－'groba－'dul－ba'i Gling[36]位于右边。它有一千个自生的 mchod－rtens。

6、Bram－ze Mya－ngan－med－pa'i Gling[34]在左边，他渡过苦海到了 Dur－bu 岛。

7、Bram－ze－gtsang－ba'i Gling[32]，位于西方。Gyim－shang－phyi－hang[58]河从这儿发源。

8、Bram－ze Hos－mo Gling[33]位于右边。这里有 Hos－ru－rtse－mtho[59]山。

9、'Bri－mig－dgu－bskor Mtsho'i Gling[31]，位于左边。祖师在此阐述本教的 klu 精神。

10、Rmang－rigs－gdol－ba'i Gling[29][60]在北方。Pag－shu－rtsang－po[61]河发源于此。

11、Stob[s]－chen－gyad－kyi Gling[30]，位于右边。

12、Gtsug－rje－rgyal－po'i Gling[28]，位于左边，Gtsugs－kyi－phyug－po[62]山的这里。(在刚才提过的“岛群”)之间是'khor－mo－gling 湖。

V 位于中间的 16 个“岛群”[63]：

1、Dmu A－ba－da－ra'i Yul[38]，位于东部。

2、Brag－sing－ge－brgyad－bsnol－phyug－pa[39]，位于右边。有一座高耸的神山，其上有 108 个岩洞，Ma－drang－kha－chen 幻想力就形成于此。

3、'Gro－ba－'dul－ba'i Mchod－rten[53]，位于左边。108 座佛塔在其中。

4、Brgya－lag－'o－ma Gling[52/46?][64]，位于东南面。汉族人 Kong－rtse 'Phrul－gyi－rgyal－po[65]住在这儿。

5、Khri－ting－'byam－pa－rin－chen－spung[50][66]山位于南边。

6、Smra－mi Grong Bdun[51?]位于右边。

7、Pra－mo－khri－'od[49][67]国位于左边。

8、Gtsug－rum－'bar－ba 山位于南边。

9、大 Ling－ling 城[48]，在 Mu－le－stong－Idan[68]湖的西岸国王曾经停留过。

10、Rgyal－mo－mo－khrom Gling[47]，位于右边。

11、Mkha'－'gro－mi－rkun Gling[45]，位于左边。

12、Mi－'am－chi'i Gling 位于右边。

13、Hos－mo－gling－drug[42?]位于北面[69]。这儿 Hos Dang－ba－yid－rang 住过。

14、Ha－nu－man－dha－sprel－gyi Gling[43][70]位于右边。

15、Pra－mo－gling－drug[41]位于左边。

16、Dha－la－shel－gyi－Brag－phug[40?]位于东北方。与(前面所说的地区)之间的是轮回海 Mu－khyud－bdal－ba，被 1500 由旬长的铁墙环绕着，一座铜墙(或山)遮挡住了天空，上天就像一个八辐条的车轮……

《经部集要》对沃摩隆仁的解释和我们的地图 A 与 B 之间最明显的区别是最外边的一层消失了。我们用数字代号 54—61 的地图外层部分，在《经部集要》中没有列出[71]，在文中也找不出这些地名。这说明地图 A 和 B 中更远的国家可能出

自后来更为精确的解释，或许是十四世纪的《日居》[72]。同时我们应当强调的是《经部集要》的注释已经是非常精确的一种，其最突出的地理区域是位于中间的那部分。

我们想得出的主要结论与我们如何"读"图有关。《经部集要》解释说此图应像祖师辛绕的神圣传记中位于显著位置上的图那些去理解(多数情况下，这些地方都与辛绕身边相关的事物有关)。我们应当重视地图前面的正文说明，事实上以地图上的坐标表为依据提供的正文要比地图所反映的内容多。为了证实这一点，我们考察两图的制作年代发现，毫无证据能说明两张图有久远的历史，甚至可以说它们直到二十世纪的六十年代间才被制作出来。在任何情况下我们都不能凭假设来断定其就是古代的，我们必须要确切的证据。只有图中的内容(至少是大部分内容)以正文形式出现于十一世纪，我们才能确认它，但我们不能仅凭地图本身所示的情况来说明问题。

我们来看看上面库兹涅佐夫文中三个对待地名的例子。他们是关于沃摩隆仁的图(图 A)，为了演示此图是波斯帝国的原型而处理地名其实完全没有必要。这张图最初的意图只是在于表现一种记忆体系，它可以解释祖师辛绕生活中一系列重要的事件。

在 Dmang－rigs Gdol－pa'i Gling[29](库氏标号 27)条目下我们读到：

"Med－rigs－gdol－pa'i－gling——'以凶狠著称的 Mede 国'，如米堤亚王国，它在公元前六世纪中叶被波斯所征服，并成为波斯帝国的一个省份。"

第一处，"Med"是 Rmong[s](或 Rmong[73]，来自元音前的暗示，在地图 B 中有 Dmong)的一种误读形式，多数情况下是

指首陀罗(Sūdra)阶层。(剩下的三个阶层,图中也有另外三个与之相一致的基本方位)。Gdol－pa 并不意味"凶狠",它指的是地位特别低的屠夫阶层,就像梵文里所指的旃陀罗(candāla 贱民种姓)。

另外一个例子是库氏的标号 45 的内容(我们标号是 46):

Rgya－lag－'o[d]－ma'i－gling——"Chaldeans 的国家",如巴比伦,居于统治地位的就是 Chaldeans。

库氏十分正确地补上了"d",但很难相信西藏人所说的("宽枝竹")的藏名读起来像"Gyalawoma",或许是东方方言"Jalawoma",以某种形式与 Chaldea 相一致?[74]

第三例中,为何要让所有人都接受这样的观念:Grong－khyer－Lang－ling(库氏的图标 58 中可看到)是耶路撒冷(Jerusalem),而无须说什么理由(除了发音的基本部位很相似外)来证实这种观点呢?大概是由于耶路撒冷这个词最后音节在希伯莱语中读作"laa－yim",这或许含糊地近似于 Lang－ling 中的 ling。即便是这被人们接受,我们仍需说明 lang－ling 是一个藏文词,意思是 lang－nge－ling－nge。即"摇摆"[75],这样的例子很多刚才的例子只不过是很有代表性而已。

在我们三个例子中的后两个中,Rgya－lag－'od－ma'i Gling 是 Kong－rtse 'phrul－gyi－rgyal－po 的出生地。本教文献中的差异只是在这个地方是位于东南方还是位于西方。[76]既然 Kong－rtse 明确指的是中国人,他的名字通常藏族人称为孔夫子(Confucius 见桑木丹·噶尔美 1975),这个国王一定和孔夫子同名。这样就产生了一个问题,要追溯历史的

因由，为什么一个名叫孔夫子的人在本教经典中有突出的地位，以及为何他被置于沃摩隆仁的东南部或西部。然而，想象把孔夫子安置于 Chaldea，仍是一个很严肃的主题。

库氏认为 Lang－ling 就是耶路撒冷，其是教主辛绕三岁时到过的地方[77]。在那儿的 Mu－la－had 海中洗过澡。当地的 Sa－la 国王[78]以及他的爷爷前来拜见他。将女神的五种元素（土、水、火、空气和天空）作为礼物鞠躬进献给他并呈上绿松石鼓、宗教仪式用的花瓶、食物和坐毯。他将五种元素都转化进了"本"里面。接着，他继续朝北部的恶音洲（Sgra－mi－snyan）[大陆]走去（《经部集要》PP. 57—58）。[79]按这个故事再结合库氏的推测，我们自然会得出教主辛绕在三岁时就游历过耶路撒冷的结论，而他父亲的妻子之一就是巴勒斯坦的公主。这些都很意思，但难以与我们通常的历史观相适应。

但库氏的看法不能全部都当作废话而忽略了。我曾一度想过，Seng－ge－rgyab－bsnol[39]会是库氏没有解释的一条线索[80]，但那就会支持这样一个观点——此图与巴莎尔格德相关。从巴莎尔格德的一个名叫 Apadana 的柱形大厅的废墟中，发现许多巨大的石柱头，这些石柱头上饰有各种动物，包括狮子形状的。Seng－ge－rgyab－bsnol 的意思是"饰狮"，位于名叫 A－ba－da－ra"岛"的附近[81]。但它在《经部集要》中被描述成有 108 个岩洞的地方，辛绕的门徒 Gsang－ba－mdo－sdud 住在此冥思苦修（《经部集要》153 页），这儿也是辛绕皈依幻化力 Ma－tang－ru－ring 的地方（《经部集要》69 页）。我们发现 A－ba－da－ra 也是穆氏之国的一名贵族的名字（《经部集要》39 页）。最终，这样的推测只能导致更加细微猜测，我们还是回到本教资料之中，我们可以根据他们自己

的传说来弄清这些地名的意思。

我们并不否认有关“波斯”的一些内容很容易在本教传说中找到，特别是沃摩隆仁的地图中。如果本教的传播来自象雄和西藏西部地区的某地则完全是有可能的，和波斯有某种关联的说法也是可以成立的。库氏(1990:78)和马丁(1994b，基于更早的未出版的著作的第一节，白桂滋[Beckwith]Bloomington)提到，藏语的“本”可能就是波斯外来语。这个推测激起了大家的好奇心，但不能孤立的来看待它，这与特定的历史背景相一致，这个特定的历史背景就是本教的传播确切地发生在西藏地区。在史学界关于本教的形成和传播学者们中间仍然存在着许多尖锐对立的观点。

然而将各种资料概括起来，我们就可以得出沃摩隆仁的位置不是明确的在波斯境内，而是西藏西部边界与波斯间的地界上的结论。也就这一地区和西藏西部的岗底斯山地区明显地是一致的，尽管二地区似乎有些细微的差别[82]。虽然我们强调这些问题的错综复杂性，但两地的一些地名还是一致的，或者说是人为地使其一致了。有位学者认为西藏西部的地理概念传出西藏后被附会成一块理想化的地域(由于此地很难进入)[83]。同样的可能性，一些沃摩隆仁的地理名称被替换到西藏西部那些可以抵达的圣地[84]。我这里要表明的是，不管将沃摩隆仁装饰得多么理想，它都是西藏西部地区和其与波斯接壤地区的古文化积淀物，佛教在这一地区长期的传播过程可能会帮助我们解释西藏的本教为何最终被佛教徒的迁居所征服这一现象。[85]

如果我们看看沃摩隆仁的内部地理，就会发觉真的没有必要再参考波斯制图。我们可以借古印度传说中的都市，都计

划建在 silpasātras 和 Arthasāstra 两地反映这一问题。在印度传说中，理想城（像沃摩隆仁国一般）总是很合理地展示出来，像一个修筑成格子状的方形城市；宫殿和庙宇位于方格的中心；四个种姓位于四个方向；由里面方格到中间地带方格再到外层方格呈“带状”向外展开[⑱]。

可能这些说明有助于以后的人做深入探讨，不管他们观点如何，越接近目标争论就越激烈。沃摩隆仁从来都是一个很难进入的地方，不管是从地理学还是从历史地理学的角度上讲。到达那儿并不等于能进到它的里面去。在《王统世系》（第21 页）中讲到一个传说，此传说并非真实可信：

从克什米尔山顶向西望时，那儿出现一条深色的彩虹。沿着此方向走很长一段的路后，在“尖锐牙齿”般的冰山的外边，出现了一条和竹管一样宽的小路，既然走不进去，这个送信的妇女就在抵达冰山之后返回了。

有人说现在我们面前有一堵“尖锐牙齿”般的墙阻止我们发现“真正的”沃摩隆仁，但我们认为本教的资料是我们辨别竹管般狭窄的隧道尽头微弱亮光的首选材料。

在说完和做完这些之后，沃摩隆仁仍然是一个很有意义的地方，因为它还意味着人们精神上的一块“神圣地域”，不仅仅是地理学上平面的地域观念：

如果沃摩隆仁国是一个“纯洁的地域”的观念是确信无疑的，那么在地球表面上调查和寻找它就是很愚蠢的想法。有人将它看作岗底斯山和波斯，要是这样的话，为何它成为人们向往的唯一家园呢？既然辛绕大师在《关闭轮回之门》（Scripture on Cutting off the Door of Rebirth）中讲道：“我们都能在沃摩隆仁这个地方降生，不会在旧的躯体里轮回受苦。”这个地

域一定会超越世间轮回，真实而又特殊地存在着。

对任何事物的探知也比不上我们对于自身生命体（或精神世界）所具有的普通情感，认为一定存在着与南赡部洲地理位置相关的地域，将是十分夸张（或是可疑）的想法……[87]

注释

①涉及本教口头传承的教义的争论方面的有关内容，见马丁 1991 年关于此问题的文章。西藏的典籍通常用的 bsgyur 这个词，在此文中意思都是"转化为"或"翻译为"。

②在马丁的书（1994a：n. 31）中，我对双重中心的观点有很概要地论述。许多十一至十四世纪的西藏本教和佛教的思想家都在追求一种以他们各自为中心地位和"外部中心"的平衡（沃摩隆仁是就本教而言的，而菩提伽耶的金刚座是就佛教而言）。这二个中心（在本教和佛教的经典中都有）常被称作：1、"路位"（地理路程 sa－tshigs），或可以说是"地理学的"中心；2、"精神的"（功德 yon－tan）中心。

③在这之后的文章中西藏和波斯相关的历史问题是一个很有趣的话题，我们暂时将当前考虑的这个问题放一放。如果想了解这些问题的细节，就必须参考一些语音学方面的文章，包括有索南顿珠（1992），卡洛扬诺夫（1990），P·克瓦尔内（1987），Musche（1987），图齐（1974）。这里就不再列举库兹涅佐夫翻译成英语发表在《西藏学杂志》上的几篇文章。有趣的一点是现代西藏学著作中，波斯和伊朗被称作 Po－zi，Par－sig（Par－shig 和 Par－zhig 都出现在一些旧典籍中，甚至是敦煌文献中）和 Dbyi－lang。

④沃摩隆仁常被藏学研究的专著所涉及，但最有用和可靠的观点仍是桑木丹·噶尔美 Karmay（1975b：171—175 页）和噶尔美（1972：27—31 页）。我们另外推荐一些著作（主要用藏文）是南喀诺布关于本教地理中的沃摩隆仁和象雄方面问题的讨论。

⑤赡部洲可以理解为"我们所知道的世界",至于它精确的范围在大乘佛教地理观中有很大的伸缩性。

⑥整个 Stag－ste(stag－sde 等)和 Gzig－'phan 是由于某种对称性的需要而被创造出来的(麦克唐纳夫人 1962:532),它们似乎可以追溯到原来十八国的概念里(作为确切的文献,从目前了解的来看是十三世纪晚期佛教的文献),只有《王统世系》一书的大食(སྟག་གཟིག་)和(ཨོ་རྒྱན་)即乌仗那位于西方。

⑦ 与噶尔美(1972:Xviii)相同资料的《本、释》(Rtsa 'Grel)的 Zhi Khro Rtsa 'Grel 被 Gu－ru Rnon－rtse 所发掘出来(b. 1136),参见乌丁的书(1986)。

⑧依据噶尔美(1972:4n. 1)全称为《经部集要——遍知一切珍贵经咒之基本》(这个题目出现于克瓦尔内 1974:no. k7)。"佛经经文必须抄录三遍"。象雄语的题目最开始部分的"古印度"因素很明显。a －drung sad gyer drung mu rad na tan tra da do ci。这个 sad gyer drung mu 意味着藏语的 g. yung－drung lha－yi bon("神圣永恒的本教"),rad na tan tra 明显是指 ratna tantra("珍珠串"),da do ci 意思是 Ces bya－ba("如是说"),a drung 意味着 mdo－'dus(《经部集要》),在我的词汇表中我没有发现这个象雄词。因为一些内部的不一致,有些注释下面我们将《经部集要》看作是后来的模仿作品,尽管有几部文献是以前的。

⑨其它二部是《赛米》(发掘于十一世纪),共 2 卷:另一部为《日居》或《光荣经》(发音为"Sibjee",口头传承于十四世纪)共 12 卷。《赛米》和《日居》过了相当长一段时间才被外部世界了解,《经部集要》是 1985 年重新印刷后才被广泛利用的文献。它的权威性不容置疑,被许多著名的本教学者所引证(通常十分精确),尤其是在历史著作中。但由于这个版本中存在许多拼写错误,使阅读此书产生诸多问题(例如,第一章节名被称为 gling bzhi,意思是"四大洲",但实际上被奇怪地拼写做 gleng－gzhi,意思成了"介绍"或"舞台背景")。这样容易造成误解,在缺乏第二个版本前,它是引证其它著作的重要参考文献。最简明扼要概括教主辛

绕一生重要事件的书籍，请参阅克瓦尔内(1986)。

⑩“由旬”大致等同于印度的 yojana，一次测量的标准长度大约九里长。

⑪这是一种因陀罗 lndra 大象的名称。

⑫我假定我们读到的 stong－phrag bzhi(代替文中的 Stong－phrag gzhi)，其意为“四千”。

⑬穆氏之国(可换为 rmu 的拼写)是个较难解释的名称。依据词源学所示，它好像意思是“有限的”或“边缘”(因此常常是指“野蛮的”)。若将 phywa 和 gtsug 放在一起，则 dmu 是指宇宙起源时的有机统一体。另外 Dmu(穆氏)也是六个古氏族部落之一，即教主辛绕所在的部族(夏扎 Shar－rdza 书，1985:17—18)，有关此问题的讨论，参看石泰安(1985:104—107)。

⑭略。

⑮见麦克唐纳夫人(1962)的敦煌文献，位于东、南、西、北的四条河分别是缚刍河(Bhan－ksha)、徙多河(Si－ta)、恒河(Ga'－'ga)、印度河(Si－to 或信度河)、动物分别是牛、象、狮子和马。值得注意的是还有一篇研究四条河流的文章，Pranavananda(1968)。《经部集要》的第一版与麦克唐纳夫人(1962:540;547n,18)第一版很接近，都称有许多“普通经文”提到东、南、西、北四条河是恒河、信度河(印度河)、缚刍河和斯陀河(徙多)，相关的动物为象、牛、马和狮子。这儿与《经部集要》(第一版)分歧较大的是狮子被孔雀代替了。

⑯见《王统世系》(12 页)的例子，可见看出大食 Stag－gzigs 这个国家就是著名的沃摩隆仁。现在一些本教学者坚持大食和沃摩隆仁有区别，而沃摩隆仁与 Rtag－gzig[s]是相同的。我们现在的观点是：Rtag－gzigs 就是一种拼写中的变体，可能是因为是个吉利的词源而被引用过来(stag 意为“老虎”而 gzig 意思是“豹”)。参阅克瓦尔内(1980:100)。

⑰《因明学》(Logic，也称正理学 1968:191)信度河和印度河是一致的，斯陀(徙多)河和 Jaxartes(锡尔河)Darya 或 Yarkhand 是一致的。

⑱三种文献认同这种拼法，其他文献中拼法不一，Ba－dag－shun，Ka－shan 和 Bdag－shan。本教关于九黑山在《阿毗达磨集论》中与佛教的概念大不相同，而将这种已很复杂的情况值得加以区别对待。

⑲一些文献中有 Hor－ser，“黄种的回纥(鹘)Vighurs”(?)Tsha－gser 这个词可能是“热金”(一种镀金金属)。

⑳比较南喀诺布(1971:888)，这儿说的通向尖锐牙齿冰川的小路尽头有一门，这个门叫 Dag－sha Dung－gi Sgo－mo(“Dag－sha 贝壳门”)。文章好像引自《日居》(在噶尔美[1972:xxi,n.1]有此文献。)

㉑Ka－pi－ta“Kapistan”或是 Kapisha 地区，位于现在阿富汗。这儿曾是一个繁荣的文化中心——犍陀罗(Gandhara)和贵霜帝国时。参阅霍夫曼的书(1940)184—185;霍夫曼的书(1950)222。

㉒或者两选一“好运气的”。关于扎拉，见斯奈尔格洛夫的书(1980)57ff 或 Dgra－lha。霍夫曼的书(1950)161,171;霍夫曼的书(1967)73—74。现在也可看 Gibson(1985).

㉓琼垄是 Garuda 山谷一座被毁的城堡图齐曾游历过那儿(1937:130—137)。我们常忽略丁托语等参考作用，虽然象雄的名称可能已被 G.yu－thog(研究西藏历史的著名物理学家)翻译成了藏语。另一个翻译，很有可能是 Sngo－thog。

㉔香波拉孜是庄严而又复杂的沃摩隆仁中心的一部分。

㉕“Zhang－zhung(象雄)Bar－pa na Rgyal－mkhar Ba－chod”。

㉖“Sgo－pa na Khyung－lung Dngul－dkar”。关于 Khyung－lung 和象雄帝国历史地理的讨论见乌瑞(1977)44 和特别是注释㊲。

㉗de nas su 文中有一处错为 de[i]gnas－su。

㉘可能引证于文献 Bsod－nams－don－grub(1992:33)，由一个 Dbra－ston Skal－bzang－bstan－pa'i－rgyal－mtshan 题名为'Dzam－gling－gi Mtha' Dbus－kyi Rnam－gzhag Nyer－mkho'i Snang－ba 的著作(我不清楚还有没有其他资料，虽然明显的它离我们很近)中说象雄最中心地是从岗底斯山向西三个月旅程之处，靠近 Me－sag－gi

Par－sig(确切地在波斯吗?)这一地区包括巴达克山(Badakshan；Bha－dag－shan)和巴里黑 Balkh(Bha－lag 中亚细亚古城，今阿富汗北部的巴尔克——译者注)。我们大致上同意这一对沃摩隆仁地理范围的划定。另外一部新作是 Dpal－tshul(34 页)，明确提出象雄最中心为 Rtag－gzig 和中间地域为乌仗那 。

㉙一些新作和报告在某些方面赞同和采纳了库兹涅佐夫的观点，有贝利(1975)、赫德艾(1973)、卡洛扬诺夫(1990)、库兹涅佐夫(1973)、Stronach(1977)，见贝利(1975)所列的俄语文章目录表，库氏也参考了"戴维·斯塔耐克(Mr David Stronack)"(如 Stronach)在 1972 年 9 月牛津大学举行的第六届伊朗艺术和考古学国际会议上提交的论文。

㉚居鲁士和巴莎尔格德、见 Stronach(1963、1964、1978)。在 Stronach(1963)有墓室结构图和照片。巴莎尔格德名称的各种形状在 Stronach(1978:280—281)有讨论。库兹涅佐夫(1970:571)认为巴莎尔格德和 Bar－po－so－brgyad 相同是"我们研究的起点"。

㉛dbal 这个单词，在本教著作中被大量证实事实上是"旧译"词，后来赞同缩减成 tog 这个词，意思是"山峰；点"。Sa－skya Pandi－ta 涉及这个词，见其著作 Sdom－gsum Rab－dbye。Shar－rdza(1985:102)称 dbal 意思是 rtse－mo(尖端；顶点)和特指火焰尖。Mdzod－phug(Bonpo [本波]Kanjur，vol. 2，63 页)说：Padma'i 'jam dang tshor ma'i(如 tsher－ma'i)dbal"荷花般的柔顺和荆棘般的锋利。"值得注意的是《经部集要》209 页涉及到 Mu－khyud－bdal－ba'i Mtsho(外围海)，它没有提及周围山脉合适的名称。

㉜拉孜(Lha－rtse)的意思是"神峰"，香波(Sham－po)似乎没有什么明确含义，它不是我们所惯用的恰当的名称。

㉝索杰(so－brgyad)意为"38"，而巴波(Bar－po)意思似乎为"间隔"或"空隙"。

㉞Rgyal－bon 的意思是"本教之王"(一种称号)，Thod－dkar 较合适的意思为"白色头巾(男用的)"，或 Tokharian 人能确定此名称。

㉟这个名字的意思是"一万 Ten Thousand"(Khri),"雄心祈祷 Aspiration Prayers"(smon)、"牡鹿 Royal"(rgyal)"笑声 Laughter"(bzhad)。库兹涅佐夫书中 571 页第 7 行明确指出这个地方在珀塞(或波斯)波利斯(Persepolis,古波斯帝国都城之一,其废墟在今伊朗设拉子附近)。

㊱乃乌穷(Ne'u—chung)意思可能是"小牧场"。科玛(Kho—ma)只应用在少数几座本教寺院,可能是一个外来词(它既不是藏语,也不是象雄语)。

㊲这个名称的意思是"自生欢喜"。

㊳这个名称意为"生起怜悯之心"。

㊴这个意思为"洁白无瑕"。

㊵Sku—tshad 的意思是"生命的限度"或"想象的限度"。

㊶意思是"雍仲(卍)洲"。

㊷在《王统世系》(13 页)中读作 Spo—mtho。

㊸和西藏的 a—mo—nig 有明显的差别,是一种立方形黑石(矿脉?)。Mahāvyutpatti 称 ar—nig lta—bu'i rdo—leb 等同于梵文的 Pāndukambalasilātala,是古印度王座的名称。在《经部集要》(25 页)也发现拼写为 ar—mo—lig—gis rdo—leb。

㊹Hos—gur 是"篷盖"(bla gur)的特殊名称,是教主辛绕所专用。参见 Shar—rdza(1985:336)的单词表。Hos 不是藏语(也不像是象雄语),然而它和沃摩隆仁的地名有关,Hos 部族被说成是神圣的六个王族世系部落之一(Shar—rdza 1985:17)。《王统世系》(14 页)读作 gsal—ba'od—kyi gur("帐逢里的光芒")。YL(20 页,4 行)读作 gsal—ba 'od—gyishos—gur.

㊺"极乐之洲"。

㊻"持戒之洲"。

㊼有关本教戒规的著作已被出版,Bonpo kanjur,vol. 3。

㊽"彻悟之洲"。

㊾“幻化智慧之洲”。库兹涅佐夫将这个地方读为(在图 A 上)“Bdud－'dus－gling”与“Bedouins(游牧于阿拉伯半岛和北非沙漠的阿拉伯人即贝督因人或指游牧民——译者)是一致的。

㊿“永生之洲”,《王统世系》(15 页)有一个读法可以参考,Sbyin－pa－mtha'－yas Gling。

51“冥想静观之洲”。

52“大慈悲之洲”。

53“宏爱之洲”。

54“施物聚福德之洲”。Dzam－bha－la 是古印度的 Jambhala,北方的统治者,施物聚福物(古印度的 Yaksa)和神物供奉的君王。

55 YL(7,4)读作 Rin－chen－dra－ma'i Gling,“珍物密布之洲”。《王统世系》(16 页)读 Yon－tan－rgyas－pa'i Gling。

56《王统世系》(17 页)读 Na－ra－dza－na。

57《王统世系》(17 页)读 Si－ti－si－su。

58《王统世系》(17 页)读 Gyim－shang－phyi－shang。

59《王统世系》(17 页)读 Hos－ri－rtse－mtho。

60 Dmangs－rigs－gdol－Pa'i Gling 是《王统世系》(17 页)拼法。

61 Pag－shu－gtsang－po 是《王统世系》(18 页)的拼法。

62 Gtsug－ri－phyug－po 是《王统世系》(18 页)的拼法。

63《王统世系》(20 页)的作者称:他的“16 个岛群”表依据《赛米》版本,这大概可以解释上面条目中与《经部集要》不同的原由了。但《王统世系》也是依据《经部集要》而来的。

64《王统世系》(18 页)中 Hos－mo Gling－drug 位于东南方,并说这儿居住着 Hos 国王 Dang－ba－yid－ring. Rgya－lag－'od－ma'i Gling 在《王统世系》(19 页)中位于西部。

65 据《王统世系》(20 页),《经部集要》十一章中的 Kong－rtse(可能是指孔子)居于西方。

66《王统世系》(18 页)中读作 Yul Khri－thang－'byams－pa'i

Gling，并说 Dpo 国王'Bar－ba'i－sgron－ma 住在此。

⑥依据《王统世系》(18 页)为 Khra－mo－khri－'od，有九个犯了重罪的人在此被教主辛绕开化(见 YL 第 8 页第 5 行)。

⑥《赛米》中这个湖位于南面，依据于《王统世系》的第 20 页内容所说。

⑥《王统世系》(19 页)的'Od－ma－'byams－skya 位于南方。

⑦在《王统世系》(19 页)中为 Ha－lu－man－dha－spre'u'i Gling。

⑦对沃摩隆仁地图最外层的丢失同样也出现在《王统世系》(19 页的最下端)的制图上身上，而《王统世系》以《赛米》作为引用的资料之一，我们假定他们是在引用时误漏的。

⑦见南喀诺布(1971:877—878)提供《日居》描述的这些地方。

⑦YL(7 页 8 行)读作 Rmangs－rigs－brdol－ba'i Gling。

⑦库兹涅佐夫(1973:20)称："西方是 Gya－lag－od－ma(Kaldu－mu 国的 Khaldeans Babilonia)和其他"。

⑦相似地为 Ne'u－seng－dra－ba，库氏认为与亚历山大城(Alexandria)是一致的，在发音上有些含糊地相似性，在藏语中意思是"密集的草场"，这个名称在《经部集要》中没有。

⑦我们已经注意到《经部集要》本身在方向问题上的不一致。沃摩隆仁的绘制图上此地位于东南方，而文中第十一节(《经部集要》83 页)则称位于沃摩隆仁的西方。第十一节还称 Kong－rtse(可能指孔子)出生于 Rgyal－lag－'od－ma'i Gling。他的父亲是 Ka－'da－ma Gser－'od，他的母亲是 Mu－tri Gsas－'od－ma。他修了一座名叫 Dkar－nag－bkra－gsal 的寺院，圣主辛绕前来主持献祭仪式。对照 Shar－rdza(1985:136－137)。

⑦根据《经部集要》(221 页)所载，一圣岁等同于一百个人的岁数(这里至少引证了本教历史学家认为这种思想主张而使用的文献资料)。

⑦Sa－la 国王是位于 Lang－ling 的国王。Sa－la 国王的岳父是教

主辛绕的父亲(《经部集要》55页)。

⑲对照YL(18页)所说,他和辛绕父亲前去Lang-ling城,主动对其母系亲属(zhang myes)表示尊敬和到海里洗澡。他也(19页)建立了一座名叫Gsas-mkhar Kho-ma-ru-ring的寺庙。这与旅行到Sgra-mi-snyan没有什么联系。

⑳他大致和Sogdiana一致,没什么好争论的。

㉛库兹涅佐夫(573页38行)认为等同于"A-ba-dva-ra'i-gling"和"Bactria,古代伊朗的一个省份",再次没有给任何证据。

㉜例如:《王统世系》(PP,20—22),推论是真实的岗底斯山和玛旁雍湖在Stag-gzig沃摩隆仁之中。将岗底斯山和西藏其它地方作为本波教的圣地方面的论述请看Cech(1992)。

㉝噶尔美(1975b:174—175)。本教学者沃摩隆仁与Kālalacakra Tantra(密宗)系统的香巴拉(sambhala)是相同的(Dpal-tshul,16页有例子)。两者在一些外形的描述上有明显的相似之处(如都比作八瓣莲花状),这个问题值得进一步研究。

㉞解释这个词需举个例子,缚刍河常转移Gtsang-po(婆罗门河Brahmaputra)到西藏。当然,依据本教历史书籍,教主辛绕游历岗底斯山后,在其右边建了一座圣地。

㉟西藏人征服的地区是西藏西部还要偏西的地区,参阅白桂滋(1987)。

㊱有关印度城市布局的背景描写,也可以参考和对照中国的城市布局,特别是在Ohji(1990)的书中。

㊲略。

译自《西藏学刊》

沙洲归义军节度使始末(上)

〔日〕藤枝晃 著　　金伟　张虎生　李波 译

序　　言

所谓归义军节度使，指自唐大中五年(公元 851 年)至北宋的皇佑年间(公元 1049——1052 年)，占据敦煌(沙州)约二百年之久的地方政权乃至于一个小王国。唐朝的向西发展尽管是前所未有的，但是安史之乱后其国力开始衰弱，以至于陇右、河西、安西等地，即今天的甘肃、新疆两省之地被来自南方的吐蕃所侵占。武宗、宣宗之时，吐蕃在此地的统治开始动摇，沙州的土豪张议潮叛离吐蕃归附唐朝，于大中五年被任命为归义军节度使，而后直至唐朝灭亡，其一族承袭节度使一职。张氏最后的节度使叫张承奉，自唐末至五代的梁朝时代，曾自号金山白衣天子。进入五代曹氏取代之，又被授予原先的归义军节度使称号，同时又称敦煌王。归义军于五代、宋时在向中原各朝入贡的同时，也一直持续向契丹入贡，直到十一世纪中

叶被西夏吞并，其二百年的历史终结。

张、曹二氏所占据的沙州，是位于汉朝武帝时开拓的“河西四郡”，以及唐人所谓“五凉”之地最西端的城市，即所谓西域三道的要冲。沙州以北连接伊吾(哈密)，西北通高昌(吐鲁番)，西面自鄯善通住于阗，被称为“西域的咽喉之地”[1]。中原本土与西域连接的道路，经河西地区，由五凉诸市以东经凉、甘、肃、瓜到达沙州，乃自古以来的常路。除此干线之外，北侧有自灵武、宁夏一带，横断今天宁夏省的沙漠地带的道路——如今已成为汽车道，南侧有自河湟地区经西宁通过柴达木地区，直达东土耳其斯坦之路，古今相同。这里自唐代起直到二百年前，被称为“回鹘道”，南路在北宋时期被广泛利用。但是这二条道路得以利用，可并非平常事态，勿庸置疑其中央经由河西地区的道路为自古以来的干线。

因此，河西地区经常成为中原历代王朝经营西域的前进基地。在完成了向西进发，将州县制推广到伊州、西州为止的唐朝统治下，此地区得以重视应看做理所当然的事。作为全国节度使的先驱，景云元年(公元 710 年)或二年[2]，在凉州就设立了河西节度使。此节度使从名目上可视其为归义军节度使的前身，其起源可一直追溯到开国初期，即武德二年的凉州总管府为止。它统领凉、甘、瓜(这里的瓜州即敦煌)[3]、肃四州，于同七年被改为都督府，除凉、肃、甘、沙、瓜五州之外伊、芳、文三州并入其管下，根据咸亨元年(公元 670 年)的改制，前述的芳、文二州被并入雄州(旧唐书卷四十地理志)，河西节度使那里除五州之外，伊、西二州(新唐书卷六十七方镇表)与凉州的赤水军、沙州的豆卢军，以下十军十四守捉的守备兵也归其所属(新唐书卷五十兵志)[4]。如此，尽管有多少变迁，但是凉

州总管府·都督府，以及河西节度使所辖的主体为五凉诸州。这是因为其使命就是确保安西、北庭立足点的五凉地区——东西方的交通干线。（本稿之中我曾屡次使用“河西”一词，此种场合所谈的河西道即旧唐书地理志中所见的从河西七州当中除却新疆地区的伊、西二州的凉、甘、肃、瓜、沙五州的地区，也就是与“五凉”意义相同，借此机会加以限定——作者注）

另外在旧唐书（卷三十八）地理志的序中，关于河西节度使的任务，曾有为了“隔断羌胡之间的联系”的说明。夹峙着河西的细长地域，北面最初为突厥，后来是以回鹘为主力的游牧民族驰骋于自青海至蒙古的沙漠地带，南面则是以吐蕃为主力的山地游民盘据于青海至西藏的高原之上。窥视着通过占有东西方交通线所获得的利益，他们从未停止过从南北两面对五凉地区的攻击。其最为甚者，开元十五年回鹘曾占领凉州，另外中唐时期河西地区曾被纳入吐蕃治下达百年之久。与对付北方的朔方节度使和对付西方的陇右节度使相并列，河西节度使须应付来自两面的威胁。

五凉地区的城镇，建立在沿着祁连山脉北麓所点在的绿洲之上。城市的生存基础为农业，在雨水稀少的当地，这些城镇建设之初就兴建了大规模的水利事业。推断作于开元年间的《沙州都督府图经》之中，曾详细叙述了在敦煌地区开掘了七条灌溉渠之事。另外在凉州等河西的东部畜牧业很繁盛，汉朝时期曾颂之为“凉州的牲畜富饶天下”[5]（汉书地理志）。即使到唐朝据说这里也曾开设八监蓄养了三十二万头马。[6]另外正如下文所述，在五代·宋时期，有许多的马由此地被输出到中原地区。此外城市繁荣的根源还在于此地为东西方贸易的中转站。（关于这些城镇的建立，松田寿男先生曾有详细的

研究[7],请参阅——原作者)由于人工灌溉使农业得以依存,又因为处于东西方贸易中转站的地位而获得财富,在这一点上几乎与东土尔其斯坦的诸城镇属于同样状态。但从城镇自身的性格来看,河西的一处一处城镇,乃至西域地区沿交通线,以城市为中心而划分,被称之为“国”的特点几乎完全一致。[8]因此河西在成为中原的一部分的同时,又可被看做是西域的延长部分。如归义军的后半期则正属于后者。

从居民来看,不仅限于敦煌,在河西一带各种成份复杂的民族拥入此地混杂居住,或称之为“夷夏杂处之地”,在人种方面呈现出可被称之为杂居的状态。在敦煌抄本之中也有“河西诸州,蕃·浑·嗢末·羌·龙狄杂,极难调伏”之类的叙述[9],从北方的沙漠地带,从南方的山岳地带或遥远的岭西地区,人们络绎不绝地奔向这里,定居、浸润着这片土地。例如在敦煌出土的户籍中,有伊朗姓的人明显之多,已成为不可掩盖的事实[10];自焉耆一带移民而来的龙族,定居于五凉诸市的记载在敦煌文件中也屡屡可见[11]。另外漠北及山南部族,由唐朝安排在此居住的事例也很多[12]。河西节度使所管辖下最大的赤水军,尽管是以归降唐朝的安修仁军为主而组建的,(唐会要　卷七十八),但从其姓氏来看他好像是胡人,其部下汉人也好像很少。而且据说本军是由契苾、思结、浑等民族加以补充的(新唐书二一五上回鹘传)。毫无疑问,其他各军的情况也都大致相同,看来河西节度使所管辖的七万三千士兵中的绝大部分都不是汉人。据传说前往平定安史之乱的河西陇右节度使哥舒翰败亡之后,河西的诸胡部落争相自立(通鉴卷二一八)。由此可知该地区异民族之根系何等之深。

正如松田氏所指出的那样[13],河西是及其具有独立性的

地区，在中原混乱之时据此地而独立者屡次出现。最广为人知的是在五胡十六国时期，有迭立而起的前凉、后凉、南凉、西凉、北梁之所谓五凉王国，其历史最为久远的有王莽之乱时占据此地的窦融，另外在隋末之乱时，李轨曾占据凉州而支配河西地区。与中原的距离遥远，又有陇坻山脉及黄河之隔，其地受到骚乱的影响比较少，另外作为河西独立的军备，可就地利用平时为确保交通道路而设置的守备兵员，又可通过占有东西方交通中转地之利获得丰厚的财富。窦融自身曾叙述如下：

由于本次骚乱天下形势如何变化还无法预测。河西土地肥沃 ，黄河可作防线，在张掖属国——拥有蕃族雇佣兵的边防军[14]——的精兵又有万骑。万一的情况之下只要封锁黄河的渡口就可以做到充分的独立。唯有这里才是我子孙应该逗留之处。

归义军节度使初期在唐朝的保护下，与支配河西道一带的回鹘、吐蕃相争，从其中期开始成为仅仅保有沙、瓜二州的绿州的小王国，从外观来看尽管可以承认其间有很大的变化，但从其占据河西一角，建立国家追求由东西方贸易而带来的利益这一实质来看，还应把它理解为与西域诸国同轨的一个河西王国[15]。另外就其存续期间而言，与五凉王国大都十几年乃至数十年就灭亡相对照，其保持命脉达二百年之久，比五凉全体的总括时间更长的这一点更为人所注目。

仅仅沙州这微小的地方，它不过是一个小城市。归义军时期的人口尽管至今还无法确切搞清，但据两唐书地理志所载，从开元年间的统计来看，包括所属县才仅到一万六千人，即使是河西道第一城市凉州，在天保年间拥有的人口也不超过十二万。因此其独立决非强固，即使与中原有某种程度的隔绝，

但从其依赖于东西方贸易的国家性质而言，它处于必然承受来自中原与西域等方面势力影响的立场之上。另外如前所述，与北方的沙漠和南方的山岳地带的交涉密切。对其完全没有自然屏障。况且国内又包含着几多的异种民族，对于周边的形势极为敏感。归义军本身是由于吐蕃的后退和回鹘的分散，产生于打破原来的均衡状态之后的混乱之中。作为一种新生势力的产物，其初期的历史，也是在这混乱之中与其周围的诸种势力相斗争的历史。唐朝末期，回鹘大致完成了向西方的移动，在这方面开始出现新的秩序，大体上结束了混乱，在东西方贸易的舞台上归义军的活动开始引人注目，尽管其后又持续发生了西夏的兴起、契丹对北方的支配等重大事件。位于交通要道的归义军，理所当然地与这些诸种势力之间应接、抗争频繁，其二百年的历史决非单调，即使从民族抗争的历史来看，也能发现其中隐藏着种种问题。

前面所提到的五凉王国及其他政权，占据河西地区的东端附近的凉州而建国，如同扼住西域进入中原的咽喉那样占有土地，其疆域同中原地区相连接。与此相对照，占据五凉地区西端的归义军，在其中期以后，由于中原的势力远远地退向东方，与中原地区被多重隔绝。在这一点上，归义军的情况与一般的河西王国大不相同，或者说也许可以认为，这使它丧失了河西王国的一项重要特征。根据前段所述可以把河西看做是西域的延长，归义军尽管大体上个具备河西王国的特征，但如果换一种观点来看，笔者认为就汉族人在被外族人所包围，在与中原相隔绝的东西方交通路上的绿洲中建立国家，维护中原文化方面，具有与天山南路的高昌国[16]相似之处。由此，作为交通要冲的敦煌同时又作为文化的辐凑地而知名。这方

面在五凉王国时期曾特别显著。西域南道的佛教与北道的佛教在敦煌相会，由此产生的河西佛教近来已成为佛教史专家的注目所在。从鸠摩罗什长久滞留于后凉太祖吕光身边一事可以判明，五凉时期寄寓于此的印度西域的高僧硕德曾经为数不少。另外，通晓西域三十六国语言，曾翻译过很多胡人书籍的竺法护为敦煌出生，其血统据说是月支人，在这一点上可以说是尤其具有敦煌的性格。但是，笔者认为把归义军时期的敦煌看成上述含义的文化辐凑地——东西方文化交流的门户——的说法并非恰当。当然因承受长年西藏民族的统治，就其后果，以及后来与回鹘等其他外族的交往密切等方面来看，可以认为其接受异种文化的痕迹显著。但是笔者认为从大局来看，像这样立国于异族之间的归义军的汉人们如何维护中原文化的传统，又如何热心于吸收中原的新文化这一问题倒更应该加以重视。因此在把归义军看做是河西王国的一种来看的同时，把它作为类似于高昌王国这样位于西域的，中原的属国来做以考察更有必要。

归义军节度使的历史在学术界引起重视，还是在敦煌石室的遗书[17]出世以后的事情。汉文史籍中关于归义军的记载贫乏，且谬误较多，在此之前只有清朝的徐松曾有所接触[18]。柏里奥发现的书籍带到北京时，以罗振玉氏为首，曹君植(元忠)、蒋斧诸氏在这些文件的解说、考证中对归义军的史实曾有接触之处[19]，因而开始了这一研究。于是罗振玉氏做出《张议朝传》、《瓜州曹氏年表》两篇，叙述了归义军二百年历史的大致情况[20]。与此相对，已故滨田博士及中国的王重民、孙楷第等，就罗振玉所未曾目睹的敦煌文件，尽管仅仅只是一部分，但也有各自的新见问世[21]。另一方面，英国的迦伊尔斯也

利用伦敦馆藏的敦煌史料公布了归义军史实的概略[22]。另外，羽田博士的《敦煌遗书》、刘复的《敦煌掇琐》及其他文章得以发表，使许多关于归义军的史料为世人所知。最近那波博士誊写了大部分藏于巴黎的敦煌史料归国，在近期的论文中，其多数被引用、介绍，在京都大学的讲义、讲读中也曾有许多被加以介绍。不仅是敦煌誊本，由于徐辑《宋会要稿》的出版，进入宋代以后归义军的历史大为明朗。仅由斯坦因汇集的敦煌史料尽管已由迦伊尔斯加以解说、介绍[23]，但这仅停留在五代的中叶，其以后的部分未等涉及就爆发了本次大战，因而今后能否续刊还处于不明状态之中，此属遗憾之至。

本稿仅是大致通览归义军二百年的历史，将来会有很多的史料得以介绍，另外时值柏里奥教授复制带回的敦煌石室壁画题铭发表之前夜，当然，本文中需要更改见解之处为数不少，但把归义军节度使作为河西王国的一种来看也好，与高昌王国做比较论述也好，因笔者孤陋寡闻，还从未见过此例，因此参照至今所能得到的敦煌史料，修改旧稿，或称之为期中报告，以求得博雅之士的斧正。

就归义军节度节使二百年的历史，我想把它分做二个时期加以考查。前半期为接受唐朝的支持，占领河西一带扩充势力时期，后半期则为在沙、瓜二州的小天地中经营和平小王国时期。[24]换言之，前期为张氏一族拥有政权时期，后期为曹氏拥有政权时期，但这种区分与前面的区分不尽一致。无论如何张氏在任中即已经失去了河西的东部，实际上未等进入五代后半期，小王国的时期已经开始。因此在关于过渡期的叙述上多少有些混乱，这一点特别拜望读者谅解。

几年前，在起草初稿之际，承蒙狩野博士惠示誊印于伦敦

保藏的敦煌史料的手贴，还承蒙那波博士归国之际惠示其多数的手抄本，在此深表谢意。特别是能够允许在本文引用由那波博士手抄本从未发表过的史料，在此感激不尽。

上编　唐末河西地区的形势

——张氏时期的归义军

一、张氏的氏系

张议潮的祖先据说是开元时期作为安西都护而在西域宏扬武威的张孝嵩(亦传为张嵩)，属于“龙舌张氏”一族。张孝嵩作为监察御史驻扎安西[25]，开元三年拔汗那受到吐蕃与大食联军攻击之际，曾进军岭西救援，并降服大食等八国，但因贪污被下入凉州监狱，贬为灵州兵曹参军(通鉴卷二一一)，其后代替郭虔瓘·为安西副大都督(兼北庭节度使)，开元十年帮助小勃律破土蕃，转任太原尹[26]。在此前任沙州刺使时，曾有因退治当地恶龙被授予(龙舌张氏)敕号的传说，见于存放伦敦的《敦煌录》[27]，《敦煌地志残卷》[28]，以及《太平广纪》四二零龙部《沙州黑龙》[29]等处。故事内容三处之间有所出入，《敦煌录》中记载如下：

城西八十五里，有玉女泉。人传颇有灵。每岁此郡率童男女各一人，充祭湫神，年则顺成，不尔损苗。父母虽苦生离，儿女为神所录，欣然携手而没。神龙中，刺使张孝嵩下车，求郡人告之，太守怒曰，岂有以(?)源妖怪，害我生灵。遂设坛，备牲泉侧曰，愿见本身，欲亲享。神乃化身为一龙，从水而出，太守应弦中喉，拔剑折首，亲谒阙进上。玄宗嘉称再三，遂赐龙舌，敕号“龙舌张氏”，编在简书。

《太平广记》之中记有其子孙代代世袭沙州刺史的记述。在其后段 386—387 页中所引用《张淮深墓志铭》的第一至二行中有关于其祖先的叙述：

其先曰季出河间嵩北都节度留守支度营田转运等使。

这其中确有脱字误字，意义不清楚。但如果相信《太平广记》中记述的话，那么这里的北都节度使则为北庭节度使之误，或北庭都护节度使的漏字。应当理解为它指的是上述的孝嵩。但伦敦的《敦煌地志残卷》中，曾有把其作为贞观年间的刺史张孝恭的说法，因而张议潮果真是否为张孝嵩的子孙还难以断言。

关于张议潭、议潮兄弟，两唐书等处曾有义泽、义潮的记载，然而从《李氏再修功德碑》[30]及敦煌抄本等处所见，还应以议潭、议潮为准。根据《张氏功德记残卷》[31]所记，议潭的官职为沙州刺史，其后淮深继承其地位，张议潭入朝长安，于七十四岁时殁于长安。其逝世年代不详。

初代节度使张议潮，于大中五年（公元 851 年）担任归义军节度使之后约十年，于咸通二年（公元 861 前）或曰四年间收复凉州，大致完成了平定五凉全境，其后安排张议潭之子淮深守卫沙州，次年进入朝廷，随后滞留长安，于咸通十三年（公元 872 年）在长安去世。在《张氏功德残卷》的第一　二行中有关于其终焉的记述：

（前缺）安万年县阳宣坊之私第也。诏赠太保。敕葬于素浐南原之礼。

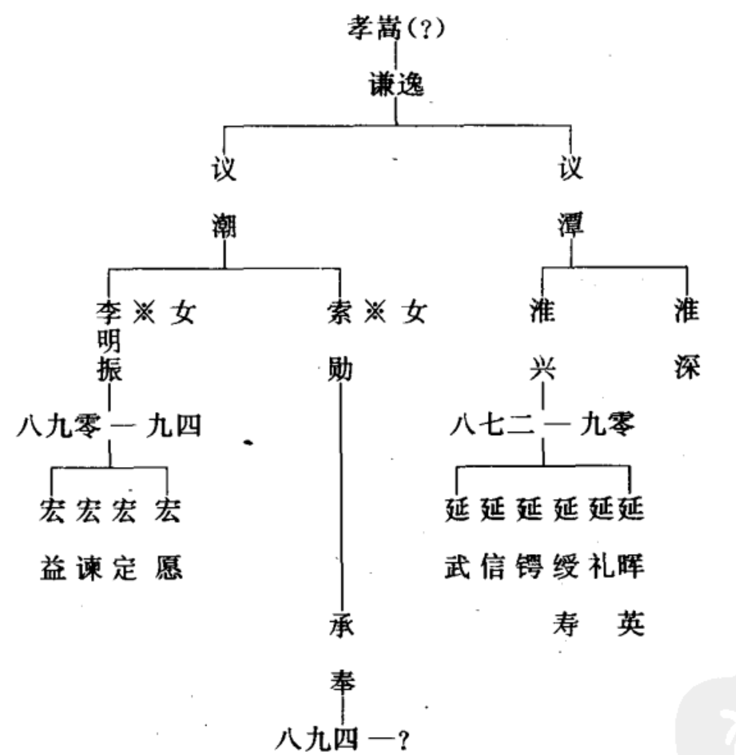
据说沙州的人们在州城之东建造了祭祀他的庙。[32]

其后关于归义军节度使事项，新唐书卷二一六下吐蕃传中记载如下：

(咸通)十三年卒。沙州,以长史曹义金领州务,遂授归义节度使。后中原多故,王命不及。甘州为回鹘所并。归义诸城,多没浑末。通鉴二五二之记事大致相同。

此外,在后段中所引用的关于张承奉的记事仅见于旧唐书与两五代史中的各一条。与此相对,除了以前有根据《李氏再修功德碑》和《所勋纪德碑》已由徐松作过考证外,敦煌抄本发现后经过多种研究尝试,这一其间的史实得以判明,甚至于得知同族之间关于节度使世袭的纠纷情况。以下就归义军节度使的生卒概略试作一描述:

张氏图系(数字为用公历表示节度使的在任年代)



如同徐松、罗振玉等另外诸氏所指出的那样,所谓自咸通

十三年起承袭张议潮节度使的为曹义金[33]，类似新唐书及通鉴所记为明显失误。张议潮之后所立的是张议潭之子淮深，他直到大顺元年(公元890年)为止，都处于节度使之位。关于张淮深，其形象描述除了以《张氏勋德集》为题发表之外，他的《墓志铭》誊本及其三子延绶的传记(《鸣沙石室遗书》所受)等在敦煌抄本中都有[34]。这一《墓志铭》在《敦煌石室真迹录》中只有王仁俊的跋文，另外柏里奥、孙楷第、王重民等也曾引用[35]，但是本文似乎从未发表过。以下是根据那波博士的手抄本所作的转录：

(巴黎国立图书馆柏里奥汇集文件二九一三号)

军节度使检校司徒南阳张府君墓志铭

节度掌书记兼御史中丞柱国赐绯鱼袋张景球撰

府君讳淮深，字禄伯。敦煌信义人也。其先曰季出间嵩北节度使留守支度营田转运等使。祖曰谦逸，工部尚书。考曰义潭。潭(衍字?)赠散骑常侍。并修礼乐，文武盛材，俱事我唐，光荣帝里。府君伯大中七载使任敦煌太守。理人以道，布六条而土求音。三事铭心。避四而知宽弘得众。乾符之政，以功再建节髦，特降皇幸，亲临紫塞，中使曰宋光廷。公之异化绩效难穷，之碑石。公以大顺元年二月二日殒毙于本郡，时年五十有九。葬于漠高乡漠高里之南原。礼也。兼夫人颖川郡陈氏。六子。长曰逐晖。次逐礼。次逐寿。次逐锷。次逐信。次逐武等。并连坟一茔，以防陵谷之变。其铭曰

哀哉连戲　蹶必有时　念及君子　政不遇期　坚牛作孽

君主见欺　殒不以道　天胡鉴知　南原之礼　松楸可依

千古之后　世复何之　铭于旌表　用防败移

年月日略记

之所以称张淮深为“君府伯”，大约因为他是张议潭的长子之缘故。所记“大中七载，任敦煌太守”实为咸通七载之误记，与《张氏勋德集》中“太保（议潮）咸通八年归阙之日，河西军务，封章陈欤，委任男淮深。”所言相对应，也许其节度留后使，应看做是节度副使。《张氏勋德集》中所记继承父任而成为沙州刺史一事，是指此事，还是指其以前的事还不清楚[36]。而且咸通十三年（公元 872 年）张议潮殁后，乾符年间由朝廷派遣宋光廷为使节进行节度使的任命。须加以注目的是有“大顺元年二月二日殒毙于本郡。”“念及君子。政期不遇。坚（竖）牛作孽。君主见欺。殒不以道”这样的记述，意指是由哪位亲属所害。尽管没有明说是谁，但从其前后关系来看，恐怕应认作索勋。[37]

索勋其人，根据其《纪德碑》（《西域水道记》卷三，《西域石刻录》所收）来看，他是张议潮之婿，瓜州刺史，据说景福元年（公元 892 年）被任命为归义军节度使。敦煌出土的文件中有任索中丞为瓜州刺史的任命书。[38]正如诸家所考证，此索中丞该为索勋。据查伊尔斯所述，在斯坦因收集的敦煌抄本断片 S. 1156 中，记有索勋于 877 年元启三年，为请求节度使任命曾向朝廷派遣过使节一事。[39]沙州的张淮深与瓜州的索勋多年相争的结果，是索勋暗杀了张淮深而成为节度使。

索勋在节度使的任期中似乎做了户籍修改，今藏于巴黎、伦敦的敦煌文件中分别有标记为大顺二年公元 891 年的户籍。[40]另外在那波博士曾经引用过的巴黎国民图书馆藏五五二九号的三十三份敦煌文件当中，在有标记天复公元 901—903 年年间的《墓地所有权诉讼文书》[41]中，记有“有名曹僧宜者，买半亩地在其兄墓地之处，故尚书阿郎再编户状时，将曹

僧宜所有土地作为朗神达所有,遂因此误,而出现此墓地为朗神达所有之说。”可以认定其户状再编指的是大顺二年之事。

索勋不久即为李振明的夫人(张议潮之女)所诛杀,由此张氏再掌政权。传记此事的为《李氏再修功德碑》。此碑为张议潮第十四女之丈夫李振明[42]死后,为赞美李家修复佛洞之功德而立于其佛洞之前,其文刻于《李府君修功德碑》之背面。以前曾有徐松在《西域水道记》及《敦煌县志》中加以介绍,其拓本照片也以发表。[43]碑面起始的第一、二行已经磨损,但敦煌抄本当中发现有誊写此碑文的卷子缺少最后数行,两者相合得以复原碑文全体。然而此处成为问题的是,碑之末尾施主姓名部分依然不明。此碑建立的年代为□□□岁次甲寅拾月庚申朔五日甲(以下缺)

如历来所言,此应看做是乾宁元年公元 894 年所立。但是乾宁元年尽管是甲寅之年,十月朔日在唐历中却非庚申,尽管有问题,但在敦煌地区此时使用与唐相异历法之事,在敦煌抄本之中屡处所见,[44]况且,甲子之字判然可读,看来还必须把其作为乾宁元年。即张淮深之死公元 890 年后四年,索勋之任命公元 892 年后二年,另外从后文引用的旧唐书中所见张承奉之任命公元 900 年前六年所立。文中就夫人的事迹叙述如下:

夫人南阳郡君张氏。即河西万户侯太保张公第十四之女……先君归觐,不得同赴于京毕,外族流连,各分飞于南北。于是兄亡弟丧,社稷倾沦,假手托孤,几辛勤于苟免,所赖太保神灵,辜恩剿毙。重光嗣子,再整遗孙。虽手创大功,而心全弃致,见机取胜,不以为怀。乃义立侄男,秉持旌钺,总兵戎于旧府,树勋迹于新墀,内外肃清,秋豪屏迹。

另外据记载，其长子弘愿为副节度使兼沙州刺使，次子弘定、三子弘健则分别为瓜州刺使和甘州刺使。碑的末尾二行尽用小字记载许多的官号姓名，这也许是立碑的人，但因磨损甚重，几乎无法读出。从拓片的照片来看，仅能得出三十字左右。

(前缺)宋国……(缺八十九字)……伊西□州节度使张淮□※　妻弟前沙瓜伊西□州⊙……(大约缺四十字)……西等州节度使兼御史大夫(以下缺)

带※字处徐松、罗振玉二位先生读作深[45]。带⊙标记处在照片上完全无法读出，罗氏读作"妻弟前瓜沙伊西□河□节度使检校□尚书兼御史大夫张淮氵"，但徐氏的读法略有不同，如罗氏将"节度"之处读作"□徒□"，认为罗氏说法不可信。

关于此碑所记之事历来就曾有各种各样的解释。在此为避免繁琐就不再一一列举。但通过与斯泰因发现的一份文件S. 4470[46]相对照，在一定的程度上有助于对上述碑文的解读。这份文件写于律疏的背面，叙述了长使司马夫人[47]及施主自身为两个家庭的共同利益布施布匹、面粉一事。其末尾写道：

乾宁二年三月十日弟子归义军节度使张承奉、副使李弘愿□□

弘疑为弘愿之误笔。然而碑末所记"……西等州节度使兼御史大夫"之处则无疑是指张承奉。关于张承奉这一人物，旧唐书卷二〇上记载道：

(光化三年西历 900 年 8 月)己巳，制前归义军节度副使权知兵马留后银清光禄大夫检校国子祭酒监察御史上柱国张承奉为检校左散骑常侍兼沙州刺史御史大夫充归义节度瓜州

沙伊西等州观察处置押蕃落等使

另外在新五代史卷七四，四夷附录的吐蕃条文中可见：

沙州梁开平中西历 907—910 年有节度使张奉、自号金山白衣天子。（旧五代史·吐蕃传同）

后者所谓张奉，是避五代汉的隐帝之讳。碑文中所提夫人"重光嗣子，再整遗孙，"应指以承奉为节度使，弘愿为节度副使兄弟分别任沙、瓜、甘州刺史之事。"兄亡弟丧、社稷倾沦"之句可以看做指淮深兄弟之事。而所记"义立侄男，秉持旌钺"，则应指的是张承奉，但究竟是淮深之侄，还是夫人之侄尚未搞清。以上旧唐书中所言以承奉为归义军节度副使，碑中所谓"义立侄男"，应看做承奉乃淮深之下为节度副使。另外有人称在乾宁元年所建的碑中出现淮深之名难以理解，但是如将脱落之字当做"故"字，即可通顺。另外徐松等将"伊西等州节度"使与"归义军节度使"相区分，但节度使一词在新唐书中称归义军节度使，而在旧唐书卷十八下本纪及其他文献中称做瓜沙伊西等州节度使，实际上存在着按军名及州名的二种称呼方法，故无法同意徐文的观点。在敦煌的文件中也同时使用这二种称呼。

承奉到天佑二年时西历 905 年将国号称做西汉金山国，自号金山白衣王或金山白衣天子，到梁顺化年间西历 911—915 年(?)为止，一直在位。后曹议金兴起做了节度使，政权便由张氏转移到曹氏手中。（这一时期王重民认定为贞明五年西历 919 年至同光元年西历 923 年之间下记论文二三一二五页，但正如后文所述，此乃根据柏里奥二九九二号文件的解释之误所至，故无法遵从。）关于承奉的这段经过王重民在《金山国坠事零拾》（北平图书馆刊九卷六期）中曾根据巴黎国民图

书馆的敦煌抄本做了详细叙述，笔者将在下文中触及。

二、归义军节度使

如开篇所言，张议潮之所以归附唐朝，实乃乘当时占领西北的吐蕃势力衰落的缘故。因而在叙述张议潮起事之前，还必须将关于当时支配这一地带的吐蕃势力做一简单的介绍。

中唐时期为吐蕃实现了有史以来最大发展的时期。当发现由于安史之乱河西、陇右地区的唐朝戍兵被动员，至使当地守备空虚之时，吐蕃自陇右到河西对唐的各州进行了逐次的蚕食。凉州于广德二年西历 764 年失陷(元和郡县志四〇)，河西节度使杨志烈逃到甘州，在此为沙陀所杀。代其而立的杨修明逃至沙州，并在此设立了节度使府[48]。看来沙州在周围各州为吐蕃所陷后[49]曾持续了长期的抵抗，据新唐书卷二一六下吐蕃传记载，吐蕃赞普亲自来到南山，使尚猗心儿包围沙州，据说沙州刺史周鼎曾向回鹘请求援兵，未成，周鼎企图焚城东逃，部下不从，在此之际有都兵马使名阎朝者杀之代为守城，被围十一年之后，终因矢尽粮绝，投降吐蕃。尽管同书将之记载为元和十四年西历 819 年吐蕃入侵盐州之后，穆宗西历 820 年即位之前，但沙州的陷落从诸种事情推测来看，应为建中年间西历 780 年或最迟也应为贞元初年之事[50]。这是因为建中四年西历七八三年，根据吐蕃与唐之间的盟约，大致以六盘山脉的走线确定为两国之间的国境，断绝了后顾之忧的吐蕃进而于贞元元年攻陷安西、北庭，其势力波及天山山脉的对面，以至同东进势头正旺的大食相冲突[51]。关于由此纳入吐蕃治下五凉地区的汉族人状况，新唐书吐蕃传中继上述沙州陷落的记述之后写道“沙州人人皆着胡服，仕于吐蕃，然每年

祭祀父祖之时，着中国服饰恸哭，然后藏之”。经数十年受吐蕃统治的结果，从敦煌文件之中，可见若干显示这一地区的人们多少西藏化的痕迹的记载，但关于此事，笔者准备于本文的终结之处再做叙述。

由此，作为吐蕃的统治自河西地区波及到塔里木盆地的结果，使其于当时称霸于漠北的回鹘势力相接近，致使以河西为中心，唐、回鹘、吐蕃三足鼎立的状态持续数十年之久。关于这段时期的西北汉地的形势，发表于去年的田坂兴道力作《关于中唐时期西北边境形势》(东方学报、东京第十二册之二)中颇为详细，请参照。

西历 845、850 年左右，即武宗、宣宗年间，由于回鹘四散、吐蕃衰落，三足鼎立的均衡状态破坏，此地陷于混乱状态。这种状况将在下节叙述。正值此时，唐首先恢复了与吐蕃之间的边境沿线，另一方面，又因张议潮的归附获得了河西走廊地带。在吐蕃方面，自会昌二年西历 842 年因达摩赞普去世产生内乱，任洛门川[52]讨击使的论恐热发起叛乱，与鄯州的吐蕃守将尚婢婢相争。在唐朝方面，早在会昌四五年间就已有夺回河湟地区的建议[53]。到大中三年西历 849 年，终于有与国境相连的秦、原、安乐(威)三州，及石门、木硖等七关摆脱吐蕃归附唐朝[54]。另一方面，张议潮在沙州举兵，将河西道的西部掌握于手中。由此可见，吐蕃势力自此全面后退。

关于张议潮归附唐朝一事，两唐书及其他史籍的记载尚有许多出入。这是由于缺少唐宣宗以后作为编纂正史第一史料的实录部分，仅以两唐书及通鉴等杂多野史为资料，编辑唐末部分[55]。可以认为由此造成了上述的不一致。关于张议潮归附经过，在《资治通鉴考异》中有详细的考证，通鉴中的记事

较其他资料准确[56]。以《资治通鉴考异》为基础，参照其他史料，其经纬大致如下：

张议潮趁吐蕃内乱密谋归附唐朝，暗中与当地的实力派策划，于大中二年西历 848 年毅然举旗，放逐吐蕃守将[57]，成功地占领了沙州，继而收复瓜州。斯泰因所获的一份写本(S3329)中，就此事有如下记述[58]：

敦煌、晋昌，收复已讫，时当大中二载〇〇〇沙州既破吐蕃，大中二年遂善押衙、高进达等驰表函入长安城，以献天子。

如此，一方面继续驱逐吐蕃，另一方面如上文所见向长安派遣使者，以归附唐朝。然而途中尚不安全，故分别从不同的路线派遣了十组使者。其中一组首先到达了唐朝的天德军[59]。从天德军的位置来看，当时使者走的应该是横断今天宁夏沙漠的路线——即当时所谓的回鹘道[60]。大中五年二月[61]，来自天德军的报告到达长安，使者拜领了任张议潮为沙州防御使的诏命回去。继而张议潮派遣其兄议谭，带河回道的瓜沙伊肃等十一州的地图与户籍，前往长安。张议谭于十月到达[62]。不久到十一月时，在沙州设归义军节度使，张议潮被任命为检校吏部尚书兼金吾大将军归义军节度使兼十一州营田处置观察使等。由此，唐朝在名义上恢复了对河西道的主权。

新唐书卷八本纪中有：

(大中五年)十月沙州人张议潮，以瓜、沙、肃、鄯、甘、河、西、兰、岷、廓十一州，归于有司。

同书卷七方镇表中，也将归义军所辖地区定为上述十一州，但是如同后段所述，关于十一州的内容尚有疑问。另外就同书卷二一六吐蕃传及通鉴的写法而言，这些地区确为归义

军势力所波及，归顺于唐朝，但在此时仅如上所说，不过是献上了图经和户籍而已。关于此事，在《唐会要》卷七一的州县改置下，沙州一项中有明确的记载：

大中五年七月。刺史张议潮遣其兄义谭，将天宝陇西道图经户籍来献，举州归顺。[63]

由此可知所谓图经户籍乃做于天宝年间之物。

另一方面，对于附近地区吐蕃的驱逐得以继续进行。新唐书吐蕃卷二一六下传下中写道“缮甲兵，且耕且战，悉复余州”。

沿西域北道离沙州最近的伊州，在张议潮占领沙州之后不久也得以收复。在敦煌抄本《光启年书写沙州伊州地志残卷》[64]第三十七—三十九行中可见：

(伊州)贞观四年，首领石万年，率七城来降我唐，始置伊州。宝应中陷吐蕃。大中四年。张议潮收复，因沙州册户居之，羌龙杂处约一千三百人。

占领此处，为大中二年沙州、瓜州收复后不久之事。伊州为离河西最近，占有重要位置之所在，由上述记事可以断定，此处是由伊朗移民[65]，主要是考虑到其在通商道路上的重要性而建立的。宋太宗时，王延德经过此地，据传此处自开元时期以来一直由陈氏州将统治，然而，吐蕃入侵之时刺史为袁光廷[66]，另外如后段所引，大中十一年时尚有叫王和清的刺史在此，陈氏应为在此以后之事。

此后十于年间，在汉文的史籍中没有任何关于归义军的记载，这是因为与吐蕃及其他民族之间反复、持续地进行抗争之故。在敦煌抄本后段中所引用的柏里奥二九二六号《张议潮变文》中，有关于大中十、十一年间与回鹘、吐谷浑之间发生战事

之记载，其他尚有：

大中十二年八月二日，尚书大军发，讨番开路。四日上碛(以下缺)(北京图书馆藏，菜字二十五号，《敦煌书录》下所收)

类似的断片。尚书即张议潮，如前所述，朝廷曾赐予他尚书头衔(《唐会要》卷七州县改置，下)。

到了咸通二年或四年西历861年，张议潮成功的占领了河西道第一要冲的凉州。通鉴卷二五〇咸通四年三月之条中有：

归义军节度使张议潮奏。自将蕃汉兵七千，克复凉州。

新唐书卷二一六吐蕃传中将此写做二年。无论如何，自大中二年举旗，费时十余年，张议潮的势力就已扩展到河西道东端的凉州了[67]。这意味着张议潮已将河西走廊完全置于自己的控制之下，此事件值得重视。看来，唐朝也对凉州的维护——为确保东西交通要道，对归义军也给予了莫大的援助。五代史记卷七四四夷附录、吐蕃及其他后唐明宗时，记有凉州首领所派遣的使者拓跋承谦的谈话，由此可知，当年为守卫凉州，朝廷曾派遣郓州天平军二千五百名戍卒。在斯泰因所获敦煌抄本《观世音经》(S. 4397，BSOS.，p. 1306)中可见：

广明元年肆月拾陆日，天平军凉州第五般防戍右厢厢兵马使梁矩，缘身戍深蕃，发愿写此经。

此为士卒手写经文，故可知上述使者谈话是真实的。

旧唐书卷三八地理志，及以此为依据所作的新唐书卷六七方镇表中，提到曾设凉州节度使之事。旧唐书中记载：

上元后，河西陇右州郡，悉陷吐蕃。大中咸通年间，陇右遗黎，始以地图归国。又析置节度，秦州节度使治秦州，管秦成阶等州、凉州节度使治凉州，管西洮临河等州、瓜州节度使治瓜

州，管沙瓜甘肃兰伊岷廓等州

新唐书卷六七方镇表中，也有同样的内容。即咸通四年[68]于凉州设节度使，归义军节度使所管辖的十一州（沙、西、伊、瓜、肃、甘、鄯、河、兰、廓、岷[69]）之中，河、鄯、西三州被置于凉州的管辖之下（应看到西州和甘州被置换）。疑点在于，除此之外，再没有能够直接证明在凉州也设立节度使的史料，两唐书、通鉴等也没有提到张议潮曾兼任凉州节度使之事。但是从诸多事件推测，凉州在归义军的范围之内确属无疑[70]。如设置凉州节度使的话，当然应由张议潮来兼任。然而，张议潮如在十一州之外，进一步将凉州辖下的凉、洮、临三州合并，仅从名义上来看，总计应该拥有十四州。这与《李氏再修功德记》及其他文件中称张议潮"十一州节度使"的说法不符。即使在五代、宋时期，归义军仅占有瓜、沙二州时，也有"十一州节度曹大王"之类的称呼[71]，由此看来，所言十一州，无疑指归义军所占的最大领地。如按方镇表的说法，应称之为十四州。这也许因为大中五年献十一州的图经户籍之时，[72]凉州未包含在内，咸通年间占领凉州后，也没有重新设立凉州节度使。新唐本纪、方镇表中因属大中五年之事，未包括凉州，列举十一州之名，属于编者所为。或可以看做《实录》将凉州并入了十一州，或仅按大中年代的占领地合计等原因而产生的失误。

如前所述，张议潮除将五凉全土收复之外，其势力还波及到山南的鄯州、西宁等地。而且后段也将提到，咸通七年西历866年进而扩展到廓州青海省贵德县东北。其余地区恐怕尚未波及。应认为在初期，归义军的势力范围仅仅限于这些地区。即以五凉为主体，再加上山南的青海盆地，以及被称为西域北道之门户的伊州等地域。另外，在西域中道的要冲，尽管

与后面作为回鹘根据地的西州有联络,但不能把它当作归义军的领地。仅此边缘地带,究竟能保持多久,尚有疑问。但是可以认为,作为西域的主体,且为东西交通要道的五凉地区,直到张淮深的末年,尚得以确保。此事在后面引用的光启三年西历 887 年《官酒户文书》中,可以提供证实。

支配如此广阔地域的结果,必然拓宽与各外民族势力的接触,难免与其发生频繁地交往与征战。即使在唐朝的鼎盛时期,也有必要为确保河西地区而花费相当的苦心。况且归义军的兴起之际,正值这一带处于各种势力关系的重大转换时期。例如,在南面有吐蕃的动乱波及于此;西面正值回鹘向西迁移,最终西州落入其手,更有离沙州不远的甘州等被其所占。

以索勋篡位取代张淮深,引发归义军的多次内乱为转机,各方势力关系发生变化,归义军的历史进入了第二阶段。上面所提到的回鹘占领甘州,为影响最大的事件,归义军因此而与河西东部中断了联系,成为仅拥有沙瓜二州的小王国,其历史也进入了新的阶段。随后出现的新势力关系,大致保持安定,在短暂的时期内看不到大的变化。从更广泛的意义来看,从归义军的兴起到后来丧失甘州为止,这段时期换而言之,可以说是通过归义军的统治,打破以前唐、吐蕃、回鹘三足鼎立局面,到新秩序建立的过渡时期。

关于这段时期归义军与各外族之间的关系,将在后文做进一步的叙述。

三、归义军周围的各种外民族势力

如序言中所讲,河西地区包含着杂多的民族。在归义军的周围,东有党项;自东南到南方为吐蕃所占据。另外在归义军

的初期，吐蕃的势力尚未从塔里木地区后撤，此时又正值回鹘移民安西及甘州之际。从敦煌抄本中可以看出，张氏时代的归义军与内外诸民族之间的交往、抗争极为频繁。在后面提到的柏里奥的二九六二号抄本《仆射变文》，是以张议潮为主人公的变文。孙楷第不谈编号而名之为《张议潮变文》，估计有此含义[73]。其内容为叙述张议潮于大中十、十一年间，讨伐占据鄯善的吐谷浑、征服伊州附近的吐蕃（吐谷浑）与回鹘，抗击回鹘对伊州的进犯等勇武事迹。前面所引用的北京莱字二十五号《讨蕃开路》断片，也叙述了张议潮与外族之间的战争，或者其本身就是此变文的断片。另外孙氏取名为《张淮深变文》的抄本（以下称《尚书变文》），究竟是否讲述张淮深的事迹尚且值得怀疑，但谈论的是张议潮或张淮深之一人与回鹘之间的战争事迹。除了这种叙述与外族直接作战的作品之外，《张氏勋德记》中也叙述了张淮深在张议潮手下任沙州刺史时期的功绩：

河西并复，犹杂蕃、浑，言音不同，羌、龙、嗢末，雷威慑伏，训以华风，咸会驯良，轨俗一变。

由此可以察知，归义军在其草创之初，为镇压领内诸蕃，曾经付出过不少的努力。另外，上述残卷在几度反复叙述张淮深的功绩之后，又称：

坐筹帷幄之中，决胜千里之外。四方犷狂，却通好而求和。八表来宾，列阶前而拜舞。北方猃狁，少骏之駃蹄。南土蕃浑，献崑岗之白璧。

在此谈到了有效地以武力镇压了周围的蕃族。在张淮深第三子延绶的传[74]中，也首先谈到其父张淮深的事迹"仆射（淮深）之政，远蕃归仁，塞下清晏。"，另外还有尽管是断片意

义难以理解的《索勋纪德碑》中，也曾反复地叙述其武功。笔者认为，这说明处于吐蕃、回鹘及其他势力包围之中的归义军，曾多次与这些民族进行过争战。与这些民族之间的战与和，对归义军而言，属于极为重大的事项。最为有效的说明，则是在敦煌抄本中发现的用标准文体写成的数封信函。像这类文章大多用固定的语体写成。但从这些描述对外族征战的标准文体中，也可察知张氏时代的归义军情况。如将之与曹氏时代标准文体的“国家泰平，道路安全”之类的祈愿文相比较，则形成了明显的对照。

可以想象到，归义军在其前半期与各民族之间的战争非常频繁，而且已构成了此时归义军的时代特色。然而并非仅仅是战争，归义军存在的第一要素，是确保五凉地区的交通要道。所有这些战争，都可以看成是涉及五凉地区的支配权而产生的诸种势力之间的摩擦，或由于各方势力转换之际混乱局面而引起的。上面所用的《张氏勋德记》，是为讲述战胜外族势力，境内平安，各族入贡的成果而作的文章。其中节度使将五凉地区置于自己的统治之下，以完成保护东西方交通之使命特征不容忽视。在归义军频繁战争的反面，也有着类似的原因，所以即使是外民族，也并不都是企图攻击、搅乱五凉地区，其中也有些部族处于归义军的节制之下，或与归义军合作。

对于归义军前半期在交通贸易方面的活动，笔者准备在下一章中做主要的介绍。以下，为明确各种势力关系转变之际归义军之立场，准备就归义军与各民族之间的战与和的状况做一叙述。关于唐末西北边境的形势，在汉文史籍中，仅有一些极为凌乱的记载，特别是象正史中的外国传、唐会要、册府元龟外臣部等，几乎可以说是没有任何记录。现靠若干敦煌文

件的帮助，对此给予补充，按各种族进行分类整理，以尝试尽可能地搞清这一阶段的事情。

吐蕃 张议潮兴起之际所面临的最大强敌无疑是吐蕃。直到张议潮兴起，河西地区仍受吐蕃的统治。换而言之，归义军的独立运动，其目的就是从河西驱逐吐蕃的势力。如前面所提到，张议潮的势力发展到凉州，费时十余年；而到了唐末，当归义军的势力稍见衰落，即发现位于河西东部的吐蕃迅速地恢复其势力。即使在归义军的兴盛时期，也应注意到在其南面、东面的吐蕃仍具有相当的实力。[75]

关于吐蕃，因唐朝而丧失了对河湟地区的统治。究其原因首先应注意到论恐热叛乱。

如前文所见，武宗会昌年间，廓州洛门川的论恐热与鄯州的尚婢婢相争。到了张议潮归附唐朝的大中四年西历850，尚婢婢兵败，在鄯州只留下部下拓跋怀光，自率三千人逃到了甘州以西。据传后来论恐热在鄯州、廓州一带杀戮了许多民众。新唐书吐蕃传下中，有“大略鄯、廓、瓜、肃、伊、西等州”的记载，但其中没有谈到他曾与归义军有过何种接触，由此可见，所谓到过伊、西二州的说法仅属夸张，实际上应仅限于鄯廓州附近[76]。另一方面，鄯州的拓跋怀光正在逐渐地蓄精养锐，由于他的威慑作用，论恐热的势力无法伸展，翌年五月，论恐热入贡唐朝，请求册立自己为河渭节度使，未获得准许，其部下叛离，他本人逃到了廓州。十余年后，咸通七年西历886年鄯州城使张季颙同押领拓跋怀光击败并杀死了论恐热。在《通鉴考异》卷二三所引《实录》中谈到，朝廷从张议潮的上奏中得知此事。因鄯州当时已处于归义军的控制之下，故可见此时的廓州也已被归义军所兼并。

在位于鄯州、廓州东南的河州甘肃省临夏县、渭州甘肃省陇西县南五十里一带，有位名尚延心的吐蕃酋长，于大中末年或咸通初年前来归降唐朝的秦州，被任命为河渭都游奕使。河州已包含于前面提到过的归义军十一州之内，故通鉴的编者将此解释为"议潮所统治的为汉民，尚延心所统治的为蕃族"（《通鉴考异》卷二二），但合理的解释应该是，张议潮的势力并未波及到交通干线以外的地区。另外旧唐书卷一八二高骈传、新唐书卷二二四高骈传、以及同卷二一六下吐蕃传中，谈到当时秦州刺史为高骈，他诱降了尚延心及浑末部万户，获得懿宗的嘉奖。但通鉴遵从《国史补》的说法，将之归功于李承勋，并将其转任泾原节度使之事提前到大中十一年西历 857 年 10 月之前，其真伪暂且不论，重要的是河渭二州为归附唐朝的吐蕃所占据。而且秦州防御使由此于咸通四年被升任为天雄军节度使（新唐书卷六七方镇表）。

到了张氏末年，即归义军开始走向衰落之际，处于河西东部附近的吐蕃开始恢复其势力。盘踞于贺兰山附近的一支部族曾窥视凉州，关于此事由灵武节度使曾向唐朝报告过[77]。另外，曾于大中三年被唐朝所收复的三州七关中的原州又被吐蕃夺回（新唐书卷四〇地理志）。尽管在史籍中没有明确的记载，但吐蕃试图夺回五凉地区的行动，即使在归义军强盛时期，无疑也进行过多次，应该看到，到了归义军及唐朝衰落之际，吐蕃得以收复的决不仅仅限于原州一地。

浑末（嗢末）　由于归义军兴起，吐蕃势力开始退出河西地区等原因，原先曾隶属于吐蕃的浑末部族得以在河西的东部开始其发展。关于此事，新唐书卷二一六下吐蕃传下及通鉴卷二五〇等都有所记载："浑末原为吐蕃之奴部，平时被驱

做农耕及畜牧，战时按吐蕃之规，奴隶跟随主人参战。恐热之乱起时，失其主人，相互纠合成为部落，散居于甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、叠、宕州一带，因吐蕃式微，其得以依附，其牙帐附近者最为勇猛，所产马亦为骏马。"

前文所提到过的河渭都游奕使尚延心，其帐下多为浑末部。另外通鉴卷二五〇中也谈到，咸通三年西历862年他们曾首次入贡唐朝。在敦煌文件中也可见到前面曾引用过的"河西诸州，蕃、浑、嗢、末、羌、龙杂处"，后段所引用的文件（柏里奥二五六九号）《官酒户文书》中，有接待凉州浑末使者的记事。由此可见，他们大多居住于归义军管辖的地域之内。

吐谷浑 自五胡十六国直到唐初，他们就占据青海建立政权。曾经在东西方交通线上活跃一时的吐谷浑，受到来自唐与吐蕃的交相压迫，最终在龙朔三年亡于吐蕃。可汗率部逃至浩亹水（大通河）南的鄯州境内，后移至灵州，唐咸通三年西历672年在故鸣沙县城设安乐州[78]，将其安置。另外从新唐书卷二二〇上吐蕃传中可见，其余部众移居凉、甘、瓜、沙等州，归附者为数不少。如前文所引用过的《张氏勋德记残卷》中，也记有"河西创复，犹杂蕃浑"之内容。看来直到归义军时期，其领地内仍散居着许多吐谷浑部众[79]。

托马斯注意到了斯泰因所搜集这一时期的藏语文件中，屡屡出现有阿夏（HA—ZA）部族，并介绍了与此有关的大多数文件[80]。托马斯将其说成为占据鄯善一带的一个部族，其实这是吐谷浑的藏语名称。在汉文史籍中亦有将吐谷浑称为阿柴虏的记载，且这种音译的方式已经得到了后人的认可[81]。从上面的文件中可以看到，吐谷浑被吐蕃所灭之后，其中的一部在吐蕃的西北边离沙州不远之处，尚保留相当的势

力。在上述文件当中，出土于敦煌形成于西历670年左右约七十八年的藏文年代记中，阿夏的名字始终出现。其中还记有丑年西历689年吐蕃公主綦万Btsan・mo・Khri・bans，嫁给阿夏王之事[82]，由此可以推察，即使本部迁徙之后，他们也还是不可低估的一个分支。

在前面提到的柏里奥二九六二号抄本，用散文及韵文交互写成，叙述了其主人公仆射（张议潮）大破吐谷浑及回鹘的功绩。从那波博士的手抄本看来，其首尾残缺，内容仅存五十行。因文中将主人公张议潮称为"仆射"，笔者暂将其命名为《仆射变文》。其第一行至第六行写到：

诸川（州）吐蕃兵马还来，劫掠沙州。奸人探得事宜，星夜来报仆射。"吐浑王集诸州蕃贼，欲来侵凌抄掠，其吐蕃至今尚未齐集。"仆射闻吐浑生反乱，乃点兵，鑿凶（西？）门而取西南，上把疾路，才经信宿，即至西同侧近，便拟交锋，其贼不敢拒敌，即乃奔走。仆射遂号令三军，便须追逐，行经一千里已来，直到退浑国内，方使迩趂。（下略）

所谓西同，乃《尚书变文》中所见之西桐海，指位于敦煌西南不远的一处湖[83]，离此不到一千里的退浑国，与托马斯所说的包括车尔臣、索尔库里、密兰等在内位于鄯善附近，离沙州不远的阿夏根据地相一致。[84]而且前面所引用《张氏勋德记残卷》中有"南土蕃浑，献昆岗之白玉"一句，其中自然有夸美之意，但可以看到于阗一带所产之美玉，经他们之手运到沙州。

另外，在上述《仆射变文》第21—23行中，谈到回鹘与吐浑居住于伊州以西的纳职县[85]，因入侵伊州，被张议潮于大中十年六月六日击溃。因此说明吐谷浑分布到北方的伊州一

带。

上面的《仆射变文》曾表明这一民族是好战的部族。但他们原来并非如此，他们曾作为吐谷浑国隆盛时期的构成因子，此时已成为占据西域南道一角，活跃于中转贸易中的部族之后裔。新兴势力归义军的崛起，侵害了他们中转贸易的利益，因此对于他们之间所发生的战争，应视为围绕地域利益而产生的新旧势力之间的摩擦。

党项 五凉地区的东部——玢、宁、富、延、灵、武，自河西东部到麟府之间，即甘肃省东部，陕西省北部及绥远、宁夏两省之边缘地带，为党项所盘踞。大中初年，其平夏部与山南部入侵玢宁地区，同四年西历 850 年宰相白敏中亲任玢宁节度使平定之。但其后叛服无常，大中六年毕代任节度使，至同九年彻底平定(通鉴二四九)。《李氏再修功德记》中，关于张议潮之婿、凉州司马李明振曾有“一度戎衣，殄寇于河、兰，馘獯戎于瀚海”之句，这或许是在叙述与党项之间的战争。僖宗时期以后，唐朝威势开始衰退，而党项则逐渐变得强硬起来。五代唐明宗时，自凉州派往后唐的使者言到“唐亡天下乱，自凉州以东，因突厥与党项之故，与中原隔绝”[86]。在张氏时代，党项与归义军尚未发生特别的联系。到五代以后，党项开始强大，因扼守了自五凉至中原的咽喉要道，与归义军开始有了频繁的交涉，最终归义军为其所吞并。关于这一方面，笔者准备在下篇中做详细的叙述。

西州回鹘 张议潮于沙州起事之时，恰逢回鹘族丧失其在汉北的霸主地位，部族四散，其中一部进入塔里木河盆地，最终取代了前期伊朗裔移民。此时被称为“土尔其人之国”的民族大迁徙时期。关于这部分西逃的回鹘，旧唐书卷一

九五回纥传中，在叙述了回鹘为黠戛斯所败，散逃各方之后，曾有：

有回鹘相驳相者，拥外甥庞特勒及男并遏粉等兄弟五人一十五部，西奔葛逻禄，一支投吐蕃，一支投安西。

之记载。另外在南逃回鹘灭亡的记事之后，还可见：

在外犹数帐，散藏诸山深林，盗劫诸蕃，皆向西倾心，望安西庞勒之到。庞勒自称可汗，有碛西诸城[87]。

回鹘败于黠戛斯为开成五年西历 840 年武宗即位前后(新唐书回鹘传)。他们进入安西即东土尔其斯坦[88]和吐蕃领域的具体时期尚不清楚[89]。庞特勒到大中十年西历 856 年已由唐册封为怀建可汗。在当时的《议立回鹘怀建可汗诏》(《唐大诏全集》所收)中，特别提到此时他流寓安西，甚得人心，许多部族归于帐下，已经形成了相当大的势力。由此可见，他到达东土尔其斯坦已经很久[90]。另外在新唐书卷二一五下突骑施传中可见：

大历后，葛逻禄盛，徙居碎叶川，二月姓(黄姓及黑姓)[91]微至臣役于葛禄。斛瑟逻余部附回鹘，及其破灭，有特庞勒，居焉耆城称叶护。

此处之特庞勒，无疑为庞特勒之笔误。由此可知，他最初所逃到的葛(逻)禄，原在北庭之西，金山以北，根据上文所见，他是于西历 766 年—779 年后向西转移的。

前面所提到的册封怀建可汗之事，根据汉文史籍，可以断定大中十年西历 856 年春，册立庞特勒为可汗。是年冬，使者走到灵武时，恰逢回鹘使者来到。翌年十一月，御史中丞王端章被任命为册立使。然而他被黑车子所阻，半途而返。据传当他于大中十一年十月归来后被贬为贺州司马[92]。敦煌抄本

《仆射变文》中记有这位王端章的事项。在变文的第37—49行中，讲述王端章一行走到雪山（伊州北面，当时的折罗曼山）[93]南侧时，遭到一千余骑回鹘兵的袭击，国册、敕令等都被劫走，一行中唯有押衙陈元弘逃到沙州界内。《仆射变文》是一种通俗文学，其对于历史的叙述尽管不能做到十分准确，但其条目中所记日期，与史籍相符，故不能视其为虚构。

另外，前面也曾经引用过，此变文曾讲述伊州以西的纳职县为回鹘及吐谷浑占据，因对伊州构成威胁，大中六年张议潮曾对其进行过讨伐。第49—51行中还谈到正当张议潮欲攻击威胁王端章的回鹘之时，回鹘五百余帐先发制人，于大中十一年八月前来进攻伊州。

从上文可以看出，当时的伊州已受到回鹘如此严重的威胁。而且对这些回鹘称以"背叛回鹘"或"背逆回鹘"等，主要是根据其与唐或归义军的亲疏加以区别。

除了上面提到过《仆射变文》之外，还有我称之为《尚书变文》的另一份敦煌抄本（柏里奥三四五一号）。孙楷第称之为《张淮深变文》[94]，但如果将张淮深作为主人公，则尚有疑问。另外，为区别前面的以张议潮为主人公的二九六三号《仆射变文》，故称其为《尚书变文》。与《仆射变文》相同，它也是以散文夹带七言韵文写成的通俗文学。现首尾残缺，仅存百余行。其内容大致如下：

任尚书的沙州将打败回鹘，得到了朝廷的嘉奖。回鹘尽管得到赦免，但随后以回鹘王子为将，又来袭击沙州。尚书于沙州以西截击之，大败之。

在此变文中完全见不到日期（也许因残卷的缘故，或许其前后曾记有日期。但在仆射变文中，所有事件均记有日期，与

之相比，二者有明显的差异），与前者相比，其虚构的成分较重，但也并非全部虚构，应该看到，这种文章大致有其形成的素材。

此处只提到回鹘自西来犯，但其依据尚未清楚。《仆射变文》曾提到伊州受其威胁，但在这里引人注目的是沙州也受到袭击。

咸通七年西历866年，有自北庭而来的回鹘占据西州之消息，因与归义军有关，于汉文史籍中有所记载：

(咸通)七年春二月，归义军节度使张议潮奏，北庭回鹘(仆)固俊克西州、北庭轮台、清镇等城(通鉴卷二五〇)。[95]

在旧唐书卷一九上本纪、新唐书卷二一六下吐蕃传、同卷二一七下回鹘传、唐会要卷九七吐蕃、册府元龟卷九七三等记载为仆固俊胜论恐热。而论恐热占据廓州，其对手为张季、拓跋怀光估计这二件事均由张议潮上奏朝廷，因而被混同。另外唐会要中有“以潮差仆固俊云云”一说，这正如桑田六郎所指出的那样[96]，仆固俊为张议潮所差，这本身就值得怀疑。然而从《通鉴考异》卷二三所引《实录》看来，收复河西等地由张议潮的贺表而得知，因此仆固俊并非与唐朝或与归义军毫无关系。通鉴及新唐书吐蕃传等均称仆固俊为北庭回鹘，他似乎与占据焉耆的庞特勒(怀建可汗)不属于一个派系。

可以说仆固俊占据西州，因此创立了西州的回鹘势力[97]。然而在杜牧的《樊川文集》卷二〇中有《西川回鹘授骁卫大将军制》一文，其中将西州牧首颉于伽思俱宇合逾越密施莫贺都督称为云麾将军守左骁卫大将军[98]。杜牧于大中五年八月官拜考功郎中制诰，自吴兴回长安，翌年去世。上面的制文应为大中五年冬所作[99]。在本文中见不到回鹘文字，但从

上面的文字看，颉于伽思正如题目所言，应为回鹘无疑。如此看来，比咸通七年早十多年，回鹘在大中五年就已经占据了西州。因而咸通七年的事件，应视为后来一度曾失却西州，由仆固俊将之夺回。

大中五年为张议潮向长安派遣使者之年。上面的制文与沙州使者们的授官制文同载于《樊川文集》，这也许因西州回鹘与沙州使者结伴入朝之故。并可以由此认定，当张议潮于大中四年收复伊州时，回鹘的势力已经延伸到了西州。

重要的是，在张议潮任归义军节度使期间，位于东土尔其斯坦地区的回鹘势力已相当强盛。并可以得知，其中既有与归义军相联系的一派，也有对沙州、伊州构成很大威胁的一派。另外，在《尚书变文》中，记载到回鹘最初曾对沙州表面恭顺，吊之以轻心，然后趁机袭扰。因此即使在关系和睦之时，回鹘当中也有主战派。但应该看到，当回鹘结束了迁徙时期的混乱，找到了安居之地，开始从事贸易活动之后，与归义军的关系也开始进入了稳定的时期。后面的《官酒户文书》中，记述了张淮深在任的光启三年西历 987 年，西州派遣的商队曾在沙州逗留之事。尽管尚未清楚当时回鹘全体是否已建立起某种秩序，但从此文件中可以看出西州回鹘与归义军之间已建立起了某种特殊关系，因此这一般记事很值得关注。

甘州回鹘　回鹘占据甘州为时较晚，它是趁沙州内乱，归义军的统治动摇之际而占据此处[100]。

通鉴卷二五二记有乾符元年西历 874 年末，曾向回鹘派遣过册立使，但此时回鹘被吐谷浑及浑末所败，不知下落，故使者无功而返。从吐谷浑与浑末的关系来看，这似乎是发生在河西北部的事件。另外在翌年十一月的条目中记载到：

回鹘还至逻川。十一月遣使者同罗榆禄入贡，赐拯接绢万匹。

逻川按胡注为隋代的罗川县，即唐朝的宁州真宁县甘肃省正宁县。孙楷第据此解释为回鹘前来真宁县通好，但按桑田六郎的说法，应视为合活川之误[101]，其中的"还"字，应按其意解释为回鹘之一部再次占领了曾经是其根据地的公主城，即怀建可汗再次东迁。直到宋代，在中国史籍中还可以发现这一带住有回鹘[102]。总之，可以认定他们在离五凉地区的不远之处还拥有相当大的实力，因此很可能蜂拥而至占领甘州。甘州离回鹘的根据地之一公主城很近，为防范回鹘入侵而设于北边的安北都护府，曾于垂拱元年暂时移至州的删丹县(《元和郡县志》卷四，关内道)。可以看出，这一带很久以来就与回鹘有着很深的关联。

在王重民介绍的记有辛未年标记的《沙州百姓上回鹘可汗书》中，记载到：

至大中三年，本使太保(张议潮)起敦煌，甲□□却吐蕃，再有收复，尔来七十余年，朝贡不断。太保功成事遂，仗节归唐，累拜高官，出入殿庭，承恩至重，后□□疾，帝里身毙。子孙便镇西门，已至今□□间。遇天可汗居住张掖，事同一家，更无贰心。东路开通，天使不绝。此则可汗威力所置，百姓□甚感荷，不是不知。[103]

由此可知，回鹘在占据甘州初期，与沙州关系也很稳固，沙州及唐朝的使者也可以受到可汗保护，自由地经过此处。然而王重民根据《龙泉神剑歌》[104]所言，自张承奉即位金山白衣天子起，两地开始失和，以至于屡动刀兵。在《沙州百姓上回鹘天可汗书》中，继而谈到：

近三五年来，两地被人斗合，彼此各起仇心，令百姓不安，多□煞伤，沿路州镇，迦迤破散，死者骨埋□□，生者分离异土，号哭之声不绝，怨恨之气冲天，耆寿百姓等披诉无地。

由此可见，张承奉曾求救于南蕃（吐谷浑？），但又担心给回鹘留下不好的印象，因而在《上天可汗书》中屡屡辩白。另又以奉可汗为父为条件，请求和睦相处，催请甘州方面给予答复。

关于张承奉时期沙州与甘州之关系，王重民在其研究中已有详细的叙述，故笔者以此为依据[105]。

正如前面所概括，回鹘势力得以占据甘州，在归义军的历史上极其值得重视，此事的后果就是沙州陷于孤立，与河西的东部中断了联系。因此曾由归义军完成的统一局面遭到破坏，在这一地区的交通线上出现了小政权分立的局面，开始了新的历史阶段。进入这样的局面之后，相互连接的沙州与甘州二政权之间，必然产生特别的关系，关于这点，笔者准备在下篇进行叙述。

其他除上面所叙述之外，在归义军的领地内外尚有各种各样的蕃夷居住，其中既有居住于城内，在归义军的统治之下从事商业活动的民族，也有散乱在城外，逐水草而居的民族，其中也有完全汉化，从事农耕的民族。例如，曾经引起过羽田博士注意的龙族，在敦煌文件中[106]记载了这一民族居住于当地各城的事情。五代高居晦在于阗纪五代史卷七四中，记录了沙州以西有一个叫仲云的剽悍民族。但这些民族都散居于各地，从事和平的营生，只不过是一些小集团。真正给归义军的生存带来威胁的，当属回鹘、吐蕃及吐谷浑等。

四、归义军与唐朝之关系

在前面的章节中，就归义军的兴起之状况及其周围各民族的动向作了说明。为明确唐末以归义军为中心的西北中原形势，还必须考察归义军与其支持者唐朝之间的关系。归义军对唐朝的关系与其他民族有着本质的差异。因此在这一章中，就前面未能充分说明的归义军在交通、贸易等方面的活动作一探讨，并准备以此结束上篇。

归义军的出现，历来有很多人将其视做唐朝对西北方面失地的收得[107]，节度使名义上是唐朝的地方官，归义军无疑也是由唐朝授予节度使、刺史的官职，但如果将此等同于普通的唐朝州县，则过于轻率。当时，也正值唐朝的命运接近终了，即使在中国的内地也出现了“国门以外皆为方镇所裂，土地民赋非天子所有，既盛也，号令征伐亦非其所有。”(新唐书卷五〇兵志)的局面。值此蕃镇极端跋扈时期，天下节度使中的强硬者已非国家官吏，其行止恰似诸侯。即使在唐朝的强盛时期，也有必要的西北边境设立与内地相异的行政组织。到这样的时期，很难设想当地会完全接受唐朝的支配。在新唐书卷四〇地理志陇右条中记载到：

大中后吐蕃微弱，秦武二州，渐复故地，置官守。五年张仪潮以瓜、沙、鄯、甘、河、西、兰、岷、廓十一州来归。而宣、懿德微，不暇疆理，惟名存有司而已。

明确地说明了唐朝对河西地区的控制仅限于名义之上。

在前文所提到的记有咸通四年张议潮入朝的旧唐书卷十九懿宗纪中还有：

(咸通四年)七月，沙州节度使张议潮进甘峻山青骹鹰四联，延庆节马二匹，吐蕃女子二人。僧云延进大乘百法明轮等。

无论如何珍贵，地方官进献土产品一事不能有被记入正史本纪的先例。因此在王室方面看来，张议潮的入朝只是被当做外蕃朝贡来对待。或因为旧唐书历来就受到杜撰的非难，确实为史官之笔误，但即使属于后者，也可以推断史官将之当做外蕃。这正是我在本稿的开头称归义军节度使为“地方政权——乃至小王国”的原因所在。

但如将它作为纯粹的地方政权来看待，则有所失当。唐朝对于归义军采取了一定程度的保护、支持；而归义军对于唐朝的态度也极为恭顺。关于这一点，可就下列几个事例做一般分析：

新唐书的编者将宣宗时代看做唐朝衰落的开始，而旧唐书编者在宣宗纪卷十八赞中却说：

李之英主，实惟献文，粃粺尽去，淑慝私分。河陇归地，朔漠消氛。到今遗老，歌咏明君。

赞赏其果断的性格及收复西面失地的英举，称其时期等稍微挽回衰运。这种见解是否妥当，暂作别论[108]，但因为这二件事宣宗被世人称为小太宗。由此可见，皇帝对西部边境问题采取了颇为积极的行动。从张议潮的归附前，在收复三州七关地区的诏书中，可以窥见其当时的态度[109]：

山南西道，剑南山川之边界，有没蕃州县，量力收复。其兵士委本道差遣。如要物接借，亦具闻奏。

另外，到大中五年西历 851，从其将上述三州七关之一，通往五凉要冲的萧关县甘肃省固原县北升格为武州[110]的做法中，也可以看出皇帝的西方政策之一端。这种积极政策的结果，必然是增大国库开支。据新唐书卷五四食货志所记，宣宗时期为支付河湟地区的薪饷，盐铁转运使裴休将自开成以后

由州县经营的矿山,恢复由以前的盐铁使经营,以增加国库收入,另外还开辟了许多矿山。[111]

唐朝对于西方问题如此关心,对归义军也采取了同样的积极态度。上述新唐书食货志,在谈到宣宗时期河湟守备时,尽管还不曾包括归义军,但如前面所谈到过的,到了懿宗时期,为增强凉州守备,郓州的天平军士兵由中央派遣至此。这表明为了加强河西地区的防卫,中央政府也分担了一部分责任,也可得知唐朝对于归义军的支持,有某种实际上的举措[112]。另外从中央派往沙州的使节也颇为频繁,前面引用过《上回鹘天可汗书》中有"东路开通,天使不绝"之句。其他许多的敦煌文件及碑文等,也屡次记有使节之事。即为嘉奖对回鹘之战胜利所派的使节(索勋纪德碑),乾宁元年的使节(李氏再修功德记碑)。《光启元斗书写地志残卷》中所见,灵州宣慰使。后段《官酒户文书》中所见宣徽使等。仅如今所知,在整个张氏时代,这种事例为数不少。在此当中还应有定期派遣的使节。《尚书变文》、《李氏再修功德碑》中所见到的,明显是因沙州发生事变而特派使节。由此看来,沙州如发生其他大事。中央都会派遣使者前往。因而可以得知唐朝对归义军的关心程度。另外,归义军建立之初,张议谭入朝长安,咸通七年张议潮入朝。二人皆在长安终其余生。在《张氏勋德记》中记述了张议谭入朝,"先身入质,表为国之输忠"之句分析可以看出他是为宣誓效忠而做为人质入京的。为了对归义军有所羁縻。唐朝也曾采取过各种政策。

由于唐朝河湟地区得以开发,另外由于归义军河西地区的秩序得以维持,因此,贯穿河西的交通往来就变得频繁起来了。如前面所述,既有唐朝屡次派遣使节。当然,沙州方面不

断地向朝廷派出使者[113]，此足以证明当时的交通是多么地频繁。正如前一章《甘州回鹘》中所叙述的那样。即使到了回鹘占据甘州之后，双方的使者也还经过此地相互往来。那波博士曾将已发表过的文章收集于文范中，其中有题为《东行亡文》的一篇文章[114]，这是追悼死于途中的派往朝廷的使者的文章。把这样的文章收入范文中，主要是想说明在当时曾有许多的使者被中央所派遣，冒着路途的危险来往于此地。另外由博士所介绍的法国第三九二八号敦煌文件，是僧侣请求允许前往五台山进香的请愿书。如果这份文件形成于这一时期[115]，那就可以得知，除了使者与商队往来之处，在此地还有私人旅行。在此，还要介绍一份博士手抄的反映当时的河西地区交通状况的文件。

（柏里奥收集文件二五六九号）

官酒户馬三娘龍粉姬。

去三月廿二日已后兩件請本粟叁拾五驮、合納酒捌拾柒瓮半。至今月廿二日計卅一日、伏緣使客西逄擦微及凉州肅州蕃、使繁多、日供酒兩瓮半已上。今準本数、欠三五瓮。中间缘有四五月艰难之，济本省全绝家贫无可吹餅朝憂敗闕。伏乞

仁恩支本少多充供客使。伏請處分。

牒件狀如前謹牒。

光啟三年四月　日龍縣望收

押衙陰季豐。

右奉　勑令算會。官酒户馬三娘龍糞堆、從三月廿二日于官倉請酒本粟貳拾驮、又四月九日請酒本

粟壹拾五䭾、兩件共請粟叁拾五䭾。準粟数合纳酒捌拾柒瓮半。诸处供给使客及设会赛神、一一逐件𠦑會如后。

西州回鶻使上下叁拾伍人、每一日供酒捌㪷陸勝、從三月廿二日至四月廿三日中間計叁拾貳日、計供酒肆拾伍瓮伍㪷貳勝。璨微使上下陸人每一日供酒壹斗陸勝、從三月廿二日至四月廿三日中間計叁拾貳日供酒捌瓮叁㪷貳勝。凉州使曹萬成等三人、每一日供酒玖勝、從三月廿二日至四月廿三日中間計叁拾貳日供酒肆瓮半壹㪷捌勝。又凉州温末及肅州使、從四月一日到下瞻酒壹瓮、料酒從四月二日至四月十五日𦱊中間壹拾肆日、上下壹拾壹人每一日供酒貳㪷肆勝、計供酒伍瓮半陸勝。三月廿三日錫匠壬專等支酒壹瓮。四月十日賽許羊神用酒壹瓮。四月十四日夏季賽禊用酒肆瓮、四月十四日夏賽禊用。

右奉

處分。

十五日上窟用酒兩瓮。十七日祭雨師用酒兩瓮。廿一日都香口賽青苗神用酒壹瓮。廿二日西衙設回鶻使用酒叁瓮。已上諸處供給、計用酒捌[拾]壹瓮半貳勝、準粟数使用外、馀欠酒伍瓮伍㪷捌勝。

右通前件酒、一一撿判凴𠦑會如前。

伏請處分。

牒件狀如前。謹牒。

光啟三年四月　日押陰季豐

从文件的内容来看,官酒户因接待及祭祀需向官府缴纳

一定数量的酒，做为造酒原料，应事先从官府支领一定数量的粟米[116]。在这里没有明确记录是何处的官府，但可以认定不是归义军。即使不是归义军，也不出河西地区以外。擦徽使应为宣徽使之别字。上述文件所言，有官酒户马三娘、龙纷（粪）堆者，自光启三年三月二十二日至四月二十二日缴纳官酒，为此预支的粟米尚有若干不足，因而请求官府再予追加。对此，主管管员就其到次月二十三日为止所缴酒的分量进行核查，准确地算出了不足总分。由于记录可以看出，自中央派出的宣徽使一行为六人。西州回鹘使者三十五人，在此期间均滞留沙州。从后者三十五人的规模看来，不应视作商队。另外还有来自凉州的使者，凉州唱末族的使者，来自肃州的使者均在此逗留，都接受官府的供应，此时中原正值继黄巢之后的李克用叛乱。僖宗避难凤翔。各地群雄蜂起之际，归义军方面也处于张淮深与索勋相互对峙的时期。在这种不安的形势下，令人感到意外的是尚有如上文所言的交通往来。

以上所言重要之处，在于这一时期河西地区处于归义军的统一管制之下，并且由于其保护本地的交通贸易等尚能得以进行。河西地区由于东西方交通的缘故得以立足，尽管有其地理位置的特点，但在这种因各方势力的混乱所造成内外制约繁杂的时期内，尚能进行如此兴盛的交通贸易，这不能不引人注目。同时这也显示了唐朝与归义军之间，存有非常亲密的关系。归义军对唐朝的依附很深，另外唐朝对归义军的热心支持构成了处于回鹘、吐蕃及其他势力包围之中的归义军，得以有效抵抗，维护河西地区成为河西一支强硬势力的原因之一。即归义军做为在河西地区汉族人的势力代表者。受到唐朝的有力支援，或可以理解为其处于类似被保护国的地位，得以在

此地发展势力。

如前面所多次提到，张淮深死后，沙州内乱反复出现。随着归义军对河西地区统治力的减弱，与东方的联络也变得不畅。最终由于张承奉西汉金同国的独立，唐朝与归义军之间的联系即使在名目之上也完全断绝。在中央黄巢等大乱，大唐帝国进入了崩溃期。各地群雄逐立，其中在唐朝的西边，也有占据凤翔的岐，与从南面攻来的蜀这三个蕃，在河西与中原之间形成了巨大的屏壁。在河西也由于回鹘占领甘州，使归义军的统治无法延伸到河西的东部。沿交通线各地形成了无数小政权分立的局面。五代史记中将此混乱局面描述为“回鹘、党项诸羌夷、分侵其地，不有其人民”。岐王（前凤翔节度使）李茂贞于乾宁二年西历895年曾任命其部下胡敬璋为河西节度使（通鉴卷二六零）。从当时李茂贞的实力看来，并非在名目上，河西的一部分或实际上似已处于他的统治之下。因而完全不能否认李茂贞对河西的领土野心。[117]。

如此，归义军也仅成为蜂立于河西众多小政权之一。在这种新的形势下开始了下一阶段的历史。

注释

[1]发自敦煌，至于四海，凡为三道，各有襟带。北道，从伊吾经蒲类海……至拂啉国，达于西海。其中道，从高昌、焉耆、龟兹、疏勒、度葱岭……至波斯，达于四海。其南道，从鄯善、于阗、朱俱波、唱盘陀、度葱岭……至北婆罗门，达于四海。……故知伊吾、高昌、鄯善并西域之门户也。总凑敦煌，是其咽喉之地。（隋书六七裴矩传引《西域图记》序）

[2]岩佐精一朗氏在《关于河西节度使之起源》（东洋学报二三之二

及同氏遗稿集中所收录)一文中将其考证为景云元年。

[3]隋敦煌郡。武德二年置瓜州。五年改为西沙州。贞观七年去西字。(旧唐书四十地理志,沙州条)

[4]武德五年(622年)瓜州也曾设总管府,一度废除,贞观年间又曾设置都督府(旧唐书四零,地理志)。另外永徽二年也曾在沙州设置都督府(唐会要七零)。

十军十四守捉为军事上的制度,州为政治上的制度。节度使为总掌军政两权,节度使之下的凉州刺使兼管赤水军,甘州刺使兼任副节度使瓜州刺使兼任墨离军使,沙州刺使兼任豆卢军使。沙州都督府图经、旧唐书一零三等处可见其例。

[5]史记卷二九河渠书,汉书卷二九沟洫志中就武帝时期"自是之后,用事者争言水利。西河、河西、酒泉、皆引河水及川谷,以溉田。"提到此地区曾有大规模水利开发之企图。另请参见王国维《西域井渠考》(观堂集林卷十三)。

[6](天宝)十三载,陇右群牧使奏,牛马驼羊总十六万五千六百,而马三十二万五千七百(新唐书五零兵志)。

[7]松田寿男氏《汉魏时期西北汉地之开发》(东亚论丛第三辑)

[8]羽田亨博士《西域文明概论》六——七页参照。

[9]引自羽田亨博士《关于唐光启年书写沙州、伊州地志残卷》(小川博士还历纪念史学地理学论丛所受)第一五零页,大英博物馆藏ch.0014。

[10]那波利贞博士《关于正史所载大唐天宝时期户数与口数之间的关系》(历史与地理三十三卷——四号)石田于之助氏(史学会讲演)《关于唐代户籍所见敦煌地区的西域系居民》(史学杂志四八编七号)

[11]羽田亨博士前揭论文,一五零页参照。

[12]关于诸藩归附唐朝移居此地一事,有《册府元龟》卷九七七,外臣部,降附之条中,贞观二十二年契苾何力、开元二年葛罗禄、同十一年的吐谷浑等数例可见,而且这些并非全部。另参照劭楙第的《唐写本张

怀深变文跋》(集刊七本三分)第二节《唐末甘州回鹘与安西回鹘》。

[13]参照注[3]。

[14]关于属国一词在松田寿男《关于隋唐时期移居中原的西域人》(中原文明史论丛)二九五一六页及手冢隆义《关于前汉时投降胡骑》(蒙古第三号)中有说明。

[15]关于河西王国松田寿男在《河西王国与高昌国》(世界历史大系第四卷 511—515 页)中先有其说,其后在其所著论文中预告近期将发表关于五凉王国的专考。

另外,对于"河西王国"一词,尽管松田氏把其作为五胡十六国的五凉王国的专称来使用,本稿是把其作为占据河西的所有各国的泛称来使用。

[16]松田寿男前揭注[15]论文及同氏《中亚史》(同大系十卷)106—108 页。大谷胜真《在高昌国的儒学》(服部先生古稀祝贺纪念论文集所收)

[17]石滨纯太郎《敦煌石室之遗书》14—15 页。

[18]徐松《西域水道记》卷三。

同《索勋碑跋》(烟画东堂小品本《星伯先生小集收》所收)

[19]罗振玉《莫高窟石室秘录》

同《鸣沙石室佚书》《同续篇》

同《敦煌石室遗书》

蒋斧《沙州文录》(敦煌石室遗书所收本,甲子年罗氏刊本)

王仁俊《敦煌石室真迹录》

曹君直(元忠)《沙州石室文字记》

曹氏名元忠,但因与本文归义军节度使曹元忠同名,为避免混乱故以字称之。

[20]《张议潮传》、《瓜沙曹氏年表》的二篇中,前者先作为《南阳张延寿别传》的附录发表,其后二篇被收入《国学丛刊》第六及第十一卷,又同被收入《雪堂丛刻》第十六册。前者与《张延寿传》附刊本相比较略

作改订。另外前者曾以《补唐书张议潮传》为题被收入《永丰乡人杂著》内容未做改订。后者亦被收入《七经堪丛刊》。此处引用页数以《雪堂丛刻》为依据。

[21]滨田耕作博士《大英国博物馆斯坦因博士发掘品过目录》(东洋学报八卷一、三号)

王重民《金山国坠事零拾》(国立北平图书馆馆刊九卷六期)

孙楷第《敦煌抄本张淮深变文跋》(集刊七本三分)

[22]Lionel Giles, A Topographical Fragment from Tunhuang. Appendix B. History of the Tunhuang Region from the English to the Eleventh Century A. D(BSOS, VII－3)pp. 556－572.

[23]Do Dated Chinese Manuscripts in the Stein Collection (BSOS VII －4)pp809－36(ibid, VII－1)pp. 1－26, (ibid, IX－1), pp1－26, (ibid, IX－4)pp. 1023－46, (ibid, X－2)pp. 317－44

[24]王重民《巴黎敦煌残卷叙录》附录第三叶。

[25]关于御史大夫驻扎安西之事松田寿男于《碛西节度使考》(史潮三年二、三号)上,第三章中曾作叙述。

[26]旧唐书卷一〇三郭虔瓘传中附有张嵩传,但不详细。此事件记于新唐书卷二一六下吐蕃传、同卷二二一下西域传小勃律国条及通鉴卷二一二中。另关于安西副大都护兼北庭节度使之事见前记松田《碛西节度使考》下,请参照第六章。

[27]《敦煌录》在 Lionl Gils, Tun Hung Lu(JRAS, 1914)的写本照片中合并发表伽依鲁斯的读解,就其读法同杂志一九一五年号中曾登有胡适的更正之处(Suh Hu, Nots on Dr Lionl Gils 'Artil on "Tun Hung Lu")。

另外,其他则被收于罗振玉《敦煌石室碎金之中》。

[28]Lionl Gils, A Topogrphil fragment from Tunhuang (BSOS, VII－3)pp. 545－72 中关于玉女泉一条记述如下;

玉女泉　县西北七十里,蛟龙曾冗此也,唐贞观刺史张孝恭铸铁锗

之龙乃免(?)出,手赐子孙,今长安有龙舌伐见存,今有子孙宫在言。

此前处兴湖泊一条之注有误,如与其誊录的半部;"欠玉女泉西北十里蛟龙曾冗此也龙乃出手剑斩"相对照,无疑会发现上面的记事有所误脱。伽依鲁斯判读如下:

唐贞观刺史张孝恭,铸(祷之误)织(旨之误?)肴之,龙乃出,手剑斩,赐子孙,今长安有龙舌(伐见?)存,今有子孙宫在言(焉之误)。

但本文当中所谓"龙舌"一说尚不清楚,恐有脱落或省略之处。

[29]《太平广记》中所载《沙州黑河》全文如下:

北庭西北沙州有何,深可驾舟,此水往往泛滥荡室,卢茶原野。由是西北之禾稼尽去,地荒而不可治,居人亦远徙,用逃塾溺之患。其吏于北庭沙州者,皆先备牲酌,望祀于河浒,然后敢视政。否即淫雨连月,或大水激射汜城邑,则里中民尽鱼其族也。唐开元中,南阳张嵩,奉诏都护于北庭,挚印符至境上,且召郊迎吏,讯其事。或曰,黑河中有巨龙,嗜羔特犬彘,故往往漂浪腾水,以郡人望祀河浒,我知之久矣。即命致牢醴布宴席,密召左右,执弓矢以佚于侧。嵩率僚吏,班于河上,莪冠剑板,磬折肃躬。俄顷有龙,长百尺,自波中跃而出,俄然升岸,目有火光射人,离人约有数十岁,嵩即命鼓矢,引满以伺焉。既而果及于几筵,身渐短而长数尺,方将食未及,而嵩发矢,一时众矢共发,而龙势不能施而摧。龙既死,里中俱来观之,哗然若市。嵩喜已除民害,遂以献上。上壮其果断,诏断其舌,函以赐嵩,且子孙承袭在沙州为刺史,至今号为"龙舌张氏"。

将沙州称为北庭,此正如管中窥豹,实因为执笔者对于唐末至宋代的边境地理不熟悉,故将张孝嵩作为北庭都护,也许混乱即由此而来。更有《敦煌录》中将此混于玉女泉事件,《太平广记》则认为是黑水河,因而可见其中的差异。

另外结尾处其子孙为沙州刺史之事,此或许为事实,或许是在唐末张氏支配沙受时附会于孝嵩尚有疑问。即必须排除将《敦煌地志残卷》中退治玉女泉的恶龙故事作为"贞观刺史张孝恭"而流传的看法。如果

此种说法为真实的话，这种勇敢的故事附会于勇士张孝嵩，更进一步说明此为唐末张氏世代为归义军节度使之原因，如《太平广记》所言今日治理沙州的张氏，即为其子孙，这将有助于其发展。

沙州有世称“草圣”的后汉张芝之子孙，开元二年有在此任刺史的杜楚臣发现了张芝习字的墨池，因此召集以张芝的第十八代孙张仁会为首的张氏族人的祭拜，并于此建张芝庙，此事于《沙州都督府图经》中可见。如本文所引用的淮深墓志铭中的记事与孝嵩无关，则议潮或许属此张氏未知。

[30]参照 338—339 页(此指原文所载之页数——译注)

[31]收于羽田亨・保尔柏里奥共编《敦煌遗书》活字本第一集。

[32]王重民《金山国坠事拾零》中所引《沙州百姓上回鹘天可汗书》如下：

且太保弃蕃归　化，当尔之时，见有吐蕃节儿镇守沙州。太保见南蕃离乱，乘势共沙州百姓，同心同德，穴白　却节儿，却着汉家衣冠，永抛蕃丑。　太保与百姓重立咒誓，不看□□，百姓等感荷　　太保，今为神主，日别求赛，立庙见在城东。

如本文引用《张氏勋德记》所见，因议潮被赠太保官衔，此处所言太保即指议潮。

[33]参照注[18]。

[34]谦逸及淮深六子之名的引用依据为《张淮深墓志铭》。淮深的长子延晖与三子延寿在《张延绶别传》(收于《鸣沙石室遗书》)中分别为延英、延绶。但是第四子延锷之名。注[36]中其写经自署为延锷，故墓志铭中的字为正确。可以认为《张延绶别传》撰者中之张某乃其子，故避其名讳。

笔者姑且将承奉作为议潮之孙。

李明振与其四子之名依据《李氏再修功德记碑》。

其他，在斯泰因搜集佛画 Ch. Liv. 007(根据本所所藏照片 14A)中有如下题记：

织星光佛并五星

□乾宁四年正月八日

弟子淮兴书表庆

记

这位淮兴也许是淮深的弟弟或堂弟。在张氏家系图中，笔者姑且将其作为弟弟。另外此题记收录于 A. Waley, A Catalogue of Paintings Recovered from tunhuang by Sir Aurel Stein XXXI. p522 及滨田博士的《大英国博物馆藏斯泰因发掘品过目录》下(东洋学报八卷三号)

[35]引自注[21]王、孙二氏论文、及 BEFEO. ,VIII,p. 522。

[36]在《国学季刊》二卷四号《巴黎图书馆敦煌书目》(下)中可见二七九五　瓜州刺史改沙州刺史张淮深书(残)字样，罗振玉所谓"巴黎有……'诏张淮深守瓜州敕'"一说，可能指此，从波博士的手抄本中所见，则只有：敕沙州刺]史张淮深]？有所奏目？]行？甲兵再]收瓜州并[以下缺]之类的断片，并非如前所言淮深由瓜州刺史转任沙州刺史。

[37]墓志铭中此句原封模仿竖牛谋杀其父叔孙豹及异母兄弟的故事(左传、昭公四年)，张淮深究竟是直接因其子或兄弟的原因被杀，还是为索勋所害，毕竟因亲属之故被杀，是否因此引用此故事尚未清楚，但是应该考虑到索勋对此难脱干系。

罗振玉将《张议潮传》第四页中"淮深卒、弟淮氵继"处断为《李氏再修功德碑》中所记淮深的继承人的官号为节度使，此正如本文所谈，不可取。

斯泰因所获文件中有淮深第四子延锷所抄写的经册(ch. xviii)，收录于 A. Waley, Catalogue, CDXXXI, pp. 261—62，另外其扉绘照片由本所收藏(270E)，转述如下：

时当龙纪二载二月十八日弟子

将仕郎守左神武军长史兼御史

中丞上柱国赐绯鱼袋张延锷敬

心写画此经一册此是我

本　尊经法及四大天王六

神将等威力得受

衔兼赐章服永为供养记

表兄僧喜首同心勘[校]

由此可见,此经为拜受上述官位不久所抄。龙纪二载为大顺元年,即此为其父被暗杀数日前所写。

[38]《沙州文录》第十八叶里《瓜州牒状》。《敦煌石室真迹录》丙,其他所收。

[39] Lionl, Gils, A Topographil fragmen from Tunhuang. Appendix B(BSOS. VII—3)p. 567。

[40]巴黎所藏为 Pelliot 3384 见仁井陞博士《唐宋法律文件研究》七二五一六页,由刘复收于《敦煌缀　》;伦敦所藏由罗福苌收于《沙州文录补》十四—五页及其他处,另外其影印件由罗振玉收于《贞松堂藏西陲秘籍丛残》第二册中。

[41]那波利贞博士《中晚唐时代关于伪滥僧一根本史料研究》(《龙谷大学佛教史学论丛》收)20—21 页。

[42]那波利贞博士《关于唐代社邑》中(史林二十三卷三号)五二五页所引的柏里奥收集六一九二号当中大中十二年四月一日转帖所见应为此。

[43]E. Chavannes, Dix inscriptions chinoises de i'Asie Centrale d'apres les estampagnes de M. Ch. E. Bonin paris 1902. p. 77。

[44]王重民《敦煌本历日研究》(东方杂志三四卷九期)

[45]徐松《西域水道记》卷三。罗振玉《西陲石刻录》

[46]Lio nl Gils, A Topographil fragment…Appendix B(BSOS, VII—3)p. 567, do. Dated Chinese Manuscripts in the Stein Collection IV. (BSOS, IX4), p. 1042 所引。

[47]长史司马夫人为凉州司马李明振的夫人,即指拥立承奉的功劳者弘愿之母。

[48]在旧唐书卷一九六中记载道：

广德二年(764 年)河西节度使杨志烈被围。守数年，以孤城无援，乃跳身西投甘川。凉州又陷于寇。

他逃往甘州被沙陀所杀一事，记载于新唐书本纪："(永泰元年——765 年)十月，沙陀杀杨志烈"。代之而立的杨休明于大历元年转移至沙州，新唐书卷六十七方镇表河西栏，同年条中记载为"河西节度使徙治沙州"，通鉴卷二二四中有"(大历元年)夏五月，河西节度使杨休明徙镇沙州"。估计休明为杨光烈同族。另外，后来蔡某取代了杨休明。建于大历十一年《李府君修功德碑》中记有"节度观察处置使蔡国公。周公"之文，颜真卿的《宋黄平碑》侧记及旧唐书卷十二德宗纪中称周鼎为节度使。柏里奥的《敦煌图录》Les Grottes de touen－houang VI. PI. CCCLXX. CCCLXX(两图当中，前者曾误题为《索勋之碑》)及罗振玉的《西陲石刻录》中所见《大唐都督杨公颂》一文，估计是为杨休明而作，但从此碑及后段注[50]中所引旧唐书中称休明为伊西北庭节度使一事来看，休明只是名义上被任命为伊西北庭节度使驻扎沙州，另外在沙州也有节度使，上述大历十二年碑中见有二人节度使之名，只能做此理解。蔡某之名未见于通鉴，乃因其取代杨休明为伊西北庭节度使之故。

[49]据《元和县志》所记，甘州陷落为永泰二年(766)，瓜州陷落于大历十一年(776)，北边的伊州在书于光启元年的《沙州伊州地理残卷》(《小川博士还历纪念史学地理学论丛》所收羽田亨博士论文第五页第三十七行及 BSOS. VI－4，P1. X.)中记为"宝应中(762 年阳四月——763 年阳八月)陷于蕃"比实际要早。伊州到天宝末年尚由刺史袁光庭在此镇守，此事实直到建中二年(781)才报知朝廷，袁光庭被封工部尚书。

[50]颜真卿在《宋黄平碑》侧记中，叙述其第八子衡的事迹，记有"北蕃围城，兵尽矢穷，为贼所陷。吐蕃素闻太尉名德，遂赠以驼马送还。大历十二年十一月，以二百骑尽室护归。"。所谓大历十二年沙州已落入吐蕃之手一说，恐为作者之误。罗振玉认为"周鼎之死应为大历十二年

以后之事。沙州的陷落为此八年以后(此处罗氏有误,按新唐书吐蕃传中所记,应为十年后)。"(《张议潮传》第一叶里第二叶表)。另外在《元和郡县志》四〇中为建中二年(781)之事。

杨休明、周鼎的事迹得以传到唐朝,已是唐与吐蕃的关系得以恢复的建中三年之事,旧唐书卷十二德宗记中有:

[建中三年五月]丙申,诏故伊西北庭节度使杨休明、故河西节度使周鼎、故瓜州刺史李绣璋、故瓜州刺史张铣等,寄崇方镇,时属殷忧,固守西陲,以抗戎虏,殁身异域,多历岁年,以迨于兹,旅榇方旋,诚深追悼,宜加宠赠,以贲幽泉。休明赠司徒,鼎赠太保,绣璋赠户部尚书,铣赠兵部侍郎。皆陇右牧守,至德以来,陷吐蕃殁故。至是西蕃通和,方得归葬也。

仅从此记事中尚无法明确阎朝此时是否已投降吐蕃。但是,在伽伊尔斯介绍的沙州地志残卷中,记载寿昌县已于建中初年就被吐蕃所陷,如果沙州州治也于此时投降的话,那么上面元和县志所说的建中二年,必定有其确凿的史实依据,不然的话,也可以理解为吐蕃于贞元初年攻克沙州后,开始了对北庭的攻击,但笔者认为前面的说法较为妥当。

记有"大蕃国某年"最早年号的敦煌文件是大英博物馆藏斯泰因收集文件S二七二九号,当中的日期记载为"大蕃国庚辰年五月二十三日沙州□"(BSOS.,VII-4,P.560;ibid.,IX-1,p.23)。庚辰年相当于贞元十六年(800)年。同斯泰因收集的《金刚般若经》(S.3485)之末尾有"大蕃岁次己巳年七月十一日王土浑为合家平善国下投乱敬写",(BSOS.,VII-4,p,561;ibid.,IX-1,p,22)己巳年究竟是贞元五年(789)还是大中二年(894)尚未清楚。笔者无法同意伽伊尔斯将净名经(S.3475,BSOS.,IV-1,P.15)的辰年当做776年的意见。贞元年号曾数次出现,其中贞元十九年书写的劝善经(S.1349,S3792.BSOS.,X-1.,p.24)中为"贞元十九年甲申岁正月二三日",但是贞元十九年并非甲申年,甲申为贞元二十年。由此可知在敦煌,干支被用错了一年。关于这种干支误用的例证可参见那波利贞博士《唐写本唐令之一份遗文》四

(史林二十一卷四号)七九八页。

[51]参照内藤虎次郎博士《关于唐蕃会盟碑》(《研几小录》所收)及田板兴道的《关于中唐时期西北边疆形势》(东方学报,东京十一册之二)

[52]洛门川在新唐书吐蕃传中被记为落门川。关于其地理位置在通鉴二四六的胡注中有:

洛门川在谓州陇西县(今县)东南。汉来歙破隗于落门即此。

《元和郡县志》卷三九,渭州陇西县条目中也有同样的记载。该志中渭州在陇西县(今县)西五十里(商务印书馆《古今地名大辞典》中记为五里,估计其中的十字被误漏。)。

两唐书吐蕃传及其他材料将论恐热记做尚恐热。在《通鉴考异》卷二一中记载道:

《补国史》曰,恐热姓末,名农力。吐蕃国法,不呼本姓,但土族则曰论,官族则曰尚。其中字即蕃号也。热者,例皆言之,如中华呼郎。

恐热之姓究竟是论还是尚,无法搞清。

[53]在通鉴卷二四七、会昌四年春条目中见:

朝廷以回鹘衰微,吐蕃内乱,议复河湟四镇十八州。乃以给事中刘蒙为巡边使。使之先备器械糗粮,及吐蕃守兵众寡。

但是,通鉴考异所引"实录"当中刘蒙任巡边使乃次年二月之事。

[54]在旧唐书卷十八下宣宗本纪、同卷一九六下吐蕃传下、唐会要卷九七及其他资料中记载论(尚)恐热率三州七关降唐,但通鉴的编者在《考异》卷二二中则主张三州七关与论恐热无关。应遵从此说法。

秦州为甘肃省天水县以西的上圭城,原州为固原县。威州(安乐州)参照后段。

[55]赵翼《二十二史札记》卷十六,《新唐书》·《唐实录国史凡两次败失》。

[56]对殿板旧唐书卷十八下宣宗纪卷末的考证以由清代编纂官核实。

[57]后段所引敦煌抄本《沙州百姓上回鹘天可汗书》当中为大中三年。

[58]引自 Lionel Giles, A Topographical Frament etc Appendix B. (BSOS., VII－3)P.562。尽管伽伊尔斯将敦煌、晋昌作为县名来解释,但笔者认为在这份文件中,应理解为郡名。

[59]当时的天德军在现包头以西的受降城,此地为通住漠北的交通要道。参照和田博士《关于丰州天德军》(史林十六之三)。

柏里奥收集的敦煌抄本中有如下的断片,为叙述当时使者到达天德军之事。现根据那波博士的手抄本做一介绍。

(柏里奥收集文件二七四八号背面)

大中四年七月二十日天德

已下七人至忽奉

赐臣金帛锦彩

象荣赐荷泽承

诚观诚惧顿首

当回丛使细人□

拟接掠所以淹

等七人于灵州

腊惟浑不知季

不敢说实情住

知不达

六人奉河西地图

上今谨遣定远

[60]田坂兴道《关于中唐时期西北边疆形势》(东方学报,东京十一册之二)五八七页及六一三页注 8。

[61]胡刻本以下的通鉴均将此误记做正月。

[62]《杜樊川文集》卷二〇中《沙州专使押衙吴安正等二十九人授官制》《敦煌郡僧正慧菀除临坛大德制》等所见之事应发生于此时。

从前面注[59]所引用的二七四八号文件来看，献图经户籍为张议潮入朝之前。

[63]但是此处所引用的文章前面出现有“天宝未陷西戎”之内容。这里或许是指吐蕃占领时期的年号为天宝，或因天宝末年失陷，故带有“被吐蕃占领之前”的天宝年间的图经户籍之意，尚不清楚。

[64]由羽田博士在《光启元年书写沙州伊州地志残卷》(收于《小川博士还历纪念史学地理学论丛》)作过介绍，另外在 Lionel Giles A Chinese Geographical Text of the Ninth Gentury. (BSOS IV—4)中收藏有影印件，已由伽伊尔斯作了译读注解。

[65]参照前注羽田博士论文一四八—九页。

[66]参照注[49]。

[67]孙楷第认为《张淮深变文》(尚书变文)中“河西沦落百年余，路阻萧关雁信稀，赖得将军开旧路，一振雄名天下知”指的是克复凉州，由此将归义军进入凉州归功于张淮深(《集刊》七本三分《敦煌写本张淮深变文跋》三八七页)。然而此句指的是归义军收复河西，笔者认为只把它说成为占领凉州，令人难以理解。

[68]罗氏认为方镇表作于咸通三年(《张议潮传》第三页)，但新唐书等所有的刊本都作为咸通四年，估计此乃罗氏之误。

[69]十一州位置依次如下：沙州＝敦煌县。西州＝新疆土鲁番的伊第库特・夏里。伊州＝新疆哈密。瓜州＝甘肃省安西州西南。肃州＝酒泉县。甘州＝张掖县。鄯州＝青海省西宁县。河州＝甘肃省临夏县。兰州＝皋兰县。廓州＝青海省贵德县东北(参照《蒙古学报》第一号，一五四—五页)。岷州＝岷县。

[70]然而，在五代史记卷七四、四夷附录、吐蕃篇里，后唐长兴四年自凉州入朝的拓跋承谦的谈话中谈到张议潮驱逐了凉州的吐蕃被任命为节度使之事，这一谈话似乎与沙州事件相混淆，为过时的记录故不足以为凭。

《李氏再修功德记》中记有李明振由宣宗授予凉州司马使之记载。

此为咸通年间凉州克复以前之事，使人怀疑他仅仅在名义上有此官职，而实际上不在凉州。但从其下面的记事来看，他实际上正在凉州进行征战。另外如后面引用的《官酒户文书》中所提凉州的使者来到沙州，还有由敦煌的沙门作于中和元年(881)的“前河西节度押衙……甘州删丹镇遏充凉州西界游奕……使康通信邈真赞”(《敦煌石室遗书》所收以及本文所引用过的凉州戍卒抄写的经文藏于敦煌石室之中等事实，可以说明凉州当时处于沙州的控制之下。

[71]例如敦煌抄本《曹夫人赞》(《沙州文录》二十二—三叶)，太平兴国八年缪宰·基曼藏《地藏十王图》题记(松本荣一博士《敦煌书之研究》图版一〇四、一〇八)等。

[72]《通鉴考异》卷二三引

十月，义潮遣兄义泽，以本道瓜沙伊肃等十一州地图户籍来献。

附记　本稿所引用的西文杂志略称皆来自本研究所刊行的《东洋史研究文献类目》。

[73]孙楷第曾在《敦煌写本张淮深变文跋》(集刊七本二分)第三八五页中，曾引用《张议潮变文》中征讨吐蕃、吐浑经过西桐之事，这无疑是指柏里奥的二九六三号文件。

[74]《南阳张延绶别传》(收于罗振玉《鸣沙山石室遗书》)

[75]参照那波利贞博士《关于根据佛教信仰组织起来的中晚唐五代之社邑》(上)(史林二十四卷三号)五四四—四八页。

[76]关于论恐热的叛乱，旧唐书、唐会要等没有记载。新唐书二一六下吐蕃传与通鉴的记载大致相同。资治通鉴考异卷二二中谈到的论恐热事件，在《补国史》中有详细的记载。由此看来，估计是以《补国史》为依据而作的记录。关于论恐热的狼籍状况，通鉴中有“大掠河西鄯廓等八州”之说，此处所说八州是否与原典相符合尚不清楚，但在此处应理解为“鄯、廓附近之数州”。另外，关于将此事件与西州事件相混同之事，请参照西州回鹘一项。

[77]天佑三年(906)春正月壬戌，灵武节度使韩逊奏，吐蕃七千余

骑，营于宗高谷，将击浑末，及取凉州。（通鉴二六五）

吐谷浑因长期处于吐蕃的支配之下，在敦煌文件中有将吐谷浑（吐浑、退浑）误指为吐蕃之例，也有"蕃浑"之俗称，这是当地汉人无法明确区分此类民族的缘故，因而果真是否为吐蕃尚令人怀疑，但至少可以判断在河西东部地区，尚有处于吐蕃支配下的部族。

[78]关于安乐州的位置，依据《元和郡县图志》卷四，灵州鸣沙县条目，应为当时鸣沙县（灵州西南一百二十里）东二百里之处。通鉴二八五年开运三年六月的胡注中，将之与后晋的威州相混同，应看做失误。

[79]根据最近发表那波博士《由敦煌发现文件所见中晚唐时期佛教寺院钱谷布帛类贷附营利事业的经营实况》（汉史学十卷三号）159—161 页所引用的柏里奥二九三二号附有佛寺贷证的原薄残卷，负债人的住处都被一一登记，均按敦煌县内的乡名或渠名来标注地名，但其中尚有若干记有"退运某某"人名，如果将运理解为浑的别字的话，估计应该是在敦煌居住的退浑族人，因此可以看出混居于这一地区的退浑人为数不少。

[80] FW. Thomas, Tibetan Documents concerming, Chinese Turkestan, I: Ha－za(JARS., 1937)pp. 51－85. 另外本稿所引用的藏文标音仅限于引用托马斯之文献。

[81]P. Pelliot Les noms tibelains des Tou－Yu－houenet des Ouigours (JA. 10－XX, 1912)pp. 520－25(TPII－XX, 1921)

山本达郎《关于 Drug－gu(Drug－gu, Drng)》（东洋学报二六卷一号）

[82]F. W Thomas, ibid., p. 54, Chronicle. ll. 45－50。

[83]孙楷第《敦煌写本张淮深变文跋》（集刊七本三分）三八五页。另请参照本稿注[73]。

[84]F. W Thomas ibid., p83。

[85]纳职县位于伊州西一百二十里之处，见《光启元年书写沙州伊州地志残卷》（BSOS., VI－4Plate xi. P820，另小川博士还历记念史学

地理论丛)。此处遗址在现哈密正西十英里处的 Lapchuk,Oasis 曾由斯泰因做过勘查。(A. Stein,Serindia pp,1156—57)

[86]此处突厥亦指回鹘(原田淑人博士《由西域发现绘画所见服饰之研究》七页注二)。尽管回鹘分散于各地,但不排除此处所指的是突厥。自凉州到长安的中途要道武州(萧州)原是安置突厥降户的街镇(新唐书卷三七地理志),另外在甘肃东部也有由二、三户突厥降户所建立的街镇。

[87]通鉴二四八、大中二年中所言:

其别部庞勒,先在安西,自称可汗,居甘州,总碛西诸诚。

旧唐书回鹘传中,接上文继续写到:"其后嗣君弱臣强,居甘州,无复昔时之盛"。应该看到,此处与回鹘的史实相混淆。

[88]作为地名的"安西",由来于安西都护府或安西节度使的略称。在唐代如果将其作为地理名称使用的话,其最狭义的说法是指"安西都护府或节度使治所"(先在安西,后为龟兹),广义上的说法指"安西都护府或节度使所管辖之地区",即龟兹、于阗、疏勒、碎叶或焉耆四镇地区。如包括碎叶的话,则包含塔里木盆地以外的地区。如以焉耆为准,相当于除西州以外的全部东土尔其斯坦地区。因最初曾设立于西州,故也许应该将西州也包括在内。

尽管指的是同一地域,但这并非制度上的含义,而常常作为"大唐帝国的最西地域"来理解。具体说来,自中唐以后一般被理解为"前安西节度使管辖地区,大唐帝国势力所到达过的最西地区"。"平时安西万里疆,今日边防在凤翔"(白居易《凉州伎》),"道边双古堠,犹记向安西"(张籍《凉州词》),"安西门外彻安西"(吴融《安西门诗》)等都含有此意。具体上还是指唐朝所管辖的东土尔其斯坦地区。对回鹘所逃奔的安西,也应作此理解。

在旧唐书回纥传、两唐书本纪等所谈到的"回鹘绝安西诸国入贡之途",其所指应更为广泛,它与"西域"一词的差异,属于语感问题。前者指唐朝势力延伸所及的诸国,后者指的是所有的西方诸国。

[89]通鉴将此与大中二年正月相联系，在叙述逃奔东南方面一派的末路后，附会了两唐书回纥传关于庞特勒的记事，故不能作为依据。

[90]会昌四年，逃到东南方面的回鹘可汗企图移向安西，被唐朝察知。在通鉴二四八、四年秋的记事中有：

李德裕奏，据幽州奏事官言，侦知回鹘上下离心，可汗欲之安西。

另外，在《会昌一品集》卷六"与黠戛斯汗书"中，也谈及此事。(如以册府元龟九八〇为依据的话，应为会昌五年九月)此时安西地区已出现回鹘势力，东方可汗是想依附此股势力还是仅仅想借路继续西逃，尚无法得知。

[91]夏班奴将这二个姓解释为咄陆和拿失毕(E. Chavannes, Documants surles Tou－Kiue occidentaux. p. 85,n3)但从前后的连接来看，应解释为黄黑二姓。

[92]根据通鉴二四九及《唐大诏令集》卷一二八《议立回鹘可汗诏》(大中十年三月)、同一二八《遣使册回鹘可汗制》(大中十年十二月)、同一二九《大中十一年册回鹘可汗文》(大中十年十二月)。通鉴将此记作十一月，现依此。另外，王端章在通鉴中被记作卫尉少卿，但在《仆射变文》及上面的诏制类中为御史中拯。

[93]在后汉书卷二明帝纪、永平十六年条目中，有唐章怀太子对天山的注：

天山即祁连山，一名雪山，今名折罗汉山，在伊州北。祈音时。

在《光启元年书写地理志》中记载为罗漫山。(BSOS.，VI－4，plate XI)

[94]在孙氏的论文中只有考证而没有文章的抄本，可从那波博士的讲读用教材中见到全文，但博士已将其与《仆射变文》合并发表，请参看。

[95]孙氏将其断定为张淮深的第一个根据是"自司徒归阙后，有我尚书独进奏，持节河西理五州"之句，解释作张议潮于咸通八年入朝后，张淮深镇守沙州之事(孙氏前揭论文，385—386 页)请参照本稿注[67]。

张议潮被称作司徒之例在直到目前为止所公布的敦煌文件中尚未见过。但在他入朝前的咸通五年的绢绘四菩萨图题记(大英博物馆藏 ch. lv. 0023. "Thousand Buddha,"PI. XVI)中被称为司空,而且被赠与太保头衔,其入朝以后应登上三师之位。如果是这样的话,这应该是咸通八年张议潮入朝之后,到同十三年被赠太保为止之间的事情。

但终身入朝的并非张议潮一人,其弟张议谭也同样如此(张氏勋德记残卷),也可以判断司徒为张议谭,尚书为张议潮。像"廓靖(沙)□□□,破却吐蕃收旧国,黄河西□□□□,诸蕃纳质归唐化"及"河西沦落百年余,路阻萧关雁信稀,赖得将军开旧路,一振雄名天下知。"等诗句都是谈张议潮的。只是张议谭死时仅被赠与工部尚书,被称司徒不合适。

张淮深具有司徒的称号(墓志铭),但好像并不曾入朝长安,另外从文章的内容看来,又不是索勋之后出现的。如果不按严格的意义来理解司徒这个词的话,将其看做是张议谭,而将尚书解释为张议潮也许最为妥当。

[96]桑田氏前揭论文。

[97]羽田亨博士《论九姓回鹘与 Toquz Oγuz 之关系》(东洋学报九卷一号)57 页。

桑田氏前揭论文。

松田寿男《宋代的西域》(世界历史大系第六卷)522 页。

[98]在四部丛刊本《樊川文集》中误印为"西州放首",现按全唐文改作牧。

[99]仓石武四郎博士《杜樊川年谱》78 页。收于《樊川文集》卷 17—20 的制文都是大中五年回京后所作。只有《新罗王子金光弘等授太常寺少卿监丞簿制》一文,《海东绎史》中记有他于开成五年被授予此官,近刊《朝鲜人名辞书》也以此为依据。尽管在同集中能见到这时期以外的制文,但在《三国史记》新罗本纪卷十一、文圣王十三年(唐大中五年),目中有入朝使阿餐元弘归朝的记事,故《海东绎史》有误,可以断定

此制文也作于大中五年。

日野开三郎将杜牧的知制诰认定为开成年中，(东洋学报二十七卷一号、五页)，不知以何为据。

[100]孙楷第称乾宁元年(894)《李氏再修功德记》中的李弘谏为甘州刺史，此时甘州尚在回鹘手中没有收复。作于天佑三年(906))的《龙泉神剑歌》中谈到过沙州与甘州回鹘之战，曾提到此前甘州为回鹘所占。关于后者现没有什么问题，前者是否实际上已经赴任成为甘州刺史，还是仅有其称号，因尚无其他证据故难以下结论。

[101]桑田六郎前揭论文 115 页。

[102]雍熙四年八月二十一日合逻川回鹘等四族首族领遣使朝贡。(宋会要蕃夷七之一二)

在宋史回鹘传中将等字误刻为第。

[103]王重民前揭论文(北平图书馆馆刊九卷六期)18—19 页。

[104]同上，17—18 页。

[105]仅在此研究中所引用的柏里奥二九九二号书状，尚无法同意为曹议金之物。关于此事准备在下篇进行说明。

[106]羽田亨博士《关于唐光启元年书写沙州伊州地志残卷》149—150 页。

[107]罗振玉《张议潮传》孙楷第《敦煌写本张淮深变文跋》及其他。

[108]冈崎文夫博士《关于新唐书》

[109]《收复河湟德音》(《唐大诏令集》卷一三零收)

[110]武州、中、大中五年，以原州之萧关置(新唐书卷三七地理志)

[111]在通鉴二四九、大中七年末中有：

度支奏，河湟平，每岁天下所纳钱九百二十五万余缗。内五百五十万余缗租税。八十二余缗榷酤，二百七十八万余缗盐利。

尽管由于收复河湟地区领土增大国库的收入也相应增加，但正如新唐书所言，因河湟地区等军费增加，为补充军费就必须要提高收入，河湟地区正如上述《收复河湟德音》中所见，自大中三年起减免五年的

税赋，因而大中七年的报告不能算做国库收入。

在《通鉴》二四九、大中十一年冬十一月条目中，秦成防御史李承勋的部下在对他的谈话中有“明公首开营田、置使府，拥万兵，仰给度支。将士战守之劳，有耘市之利云云”。由此可以察知当时在河湟守备方面需要大量的国家经费。

[112]此事在决定归义军对唐室关系上具有极为重要的意义，从前面引用的广明元年士兵抄经来看郓州的兵被送往凉州之事无可怀疑，但究竟何进被送往凉州尚不清楚，当时凉州已从归义军的控制下转入中央手中，因而不可否认这些守备士兵为中央所派。

[113]在前章引用的《沙州百姓上回鹘天可汗书》中也曾谈到“自张议潮兴兵七十年间朝贡不断”。

[114]那波利贞博士《关于根据佛教信仰组织进来的中晚唐五代时期的社邑》下（史林二十四卷四号）778 页。

[115]引自同《关于中晚唐时伪滥的僧的一份基本史料研究》（收于《龙谷大学佛教史学论丛》24 页。此请愿书的收件人被称为“仆射”。在唐代敦煌文件中有二三处称节度使为“仆射”。《南阳张延绶别传》中也称其父张淮深为“仆射”。同抄本一一二行中称张淮深“河西节度使金紫光禄大夫检校尚书左仆射河西万户侯南阳张公字禄伯”。是因为他被赐予检校尚书左仆射官职的缘故，因而称“仆射”较为恰当，另按上述论文 35 页所引陈情书如作于光化三年（900 年）的话，张承奉此时已被称为“仆射”。到了曹氏时期节度使有了大王或三师及更高的称呼，因此这份行旅申请如递往官府的话，就不会在五代以后。

[116]当时敦煌地区即使是佛寺，也向民间出贷本粟让其酿酒的状况，在最近那波博士发表的论文《根据敦煌文件晚唐时期佛教寺院赢利事业实况》（汉史学卷三号）有过介绍。

[117]胡敬璋不久就转任延安保塞军节度使，他实际上是否曾到河西赴任尚值得怀疑。然而正如本稿下篇第二章所谈，当时李茂贞似乎已掌握了与西方贸易的控制权。

沙州归义军节度使始末（下）

〔日〕藤枝晃 著　金伟 张虎生 李波 译

下篇　位于东西方交通要道上的敦煌

——曹氏时期的归义军——

一、曹氏氏系

到了五代，曹氏取代了张氏成为归义军节度使，或者说是在号称敦煌、瓜、沙州大王的同时，将归义军的历史延续到了宋代。在叙述曹氏归义军的历史之际，首先需搞清曹氏的生卒世系。

记载曹氏时期归义军的汉文史料，在五代有《五代史记》卷七四四夷附录，吐蕃条目[1]，进入宋朝后有《宋史》卷四九〇沙州传，《文献通考》卷三三五沙州等，其他还有五代的《册府

元龟》、宋代的《续资治通鉴长编》，另外在辽代尚有《辽史本纪》，及在属国表内散见的与之有关的记载。归义军与东方朝廷的交往，因时有中断，这些关于归义军的世系、史实等记载多有谬误及遗落。通过利用敦煌的文件，得以进行目前为止相当完整的考证、研究。另外，到了近代，徐辑的《宋会要稿》刊行，可以据此附加若干新的史实。

曹氏应为中原人，当时西域九姓昭武之一的曹氏，出身于撒马尔罕东北的曹国.Kabuhan，他们当中有很多人移居中原，改姓曹，特别是敦煌地区，这样的曹氏非常多[2]，但敦煌抄本《曹良才画像赞》[3]中写到：

公乃亳州鼎族。因官停彻流沙，谯郡高原任职。

因而此曹氏并非西域人，而应是出身于亳州(谯郡)安徽亳县的汉人

曹氏系图

曹议金

(元恭?)　元忠 4　元深 3　元德 2

延瑞　延晟　延禄 6　延敬(恭?)[4]5

宗文　宗寿 7

贤惠　贤(恭)顺 8

曹氏第一代节度使名曹议金。在许多的汉文史籍中记为曹义金，但从敦煌抄本来看，似以议金为准。曹议金取代金山白衣天子张承奉，按罗振玉及其他人的说法，为五代梁时。即现北京、伦敦所藏多卷敦煌抄本《佛说佛名经》，为曹议金之长子曹元德命人所写(或由本人亲自书写)[5]。在各卷的卷尾题

记中，记有：

敬写大佛名经贰佰捌拾捌卷。惟愿城隍安泰，百姓康宁。

府主尚书曹公，已躬永寿，继绍长年。

合宅支罗，常然庆吉，于时大梁贞明

六年岁次庚长五月十五日写记。

由此可知贞明六年西历 920 年曹氏已经成为节度使。“府主尚书”应视为曹议金。只是到目前为止，在所发现的关于张承奉西汉金山国的文件中没有甲戌年梁乾化四年(西历 914 年)之后的物证[6]，关于曹氏又没有发现贞明六年以后的文件，因此只能认定曹氏取代张氏在这二者之间。

在新唐书卷二一七吐蕃传下中，发现有曹议金在张议潮手下任长史，并在张淮深死后担任留后的记载，但张议潮之兴起距贞明、同光年间年代过于久远，这一定是新唐书的编者将取代张氏而立的曹议金误记为张淮深年代之故。曹议金在后唐庄宗的同光二年西历 924 年回鹘朝贡时，曾首次跟随，与张氏同样官拜归义军节度瓜沙等州观察处置使等官职。

曹议金应殁于清泰三年(后晋天福元年)西历 936 年。旧五代史卷七九晋书本纪中有：

(天福五年)丁酉朔：沙州归义军节度使曹议金卒，赠太师。以其子元德袭其位。

五代史记卷七四四夷附录，吐蕃及其他资料也同样记为天福五年。上述记录为沙州报告到达朝廷，对曹议金进行赠位的日期。如对此前后事项稍加分析，就会发现，天福三年晋朝派往于阗的使者张匡邺等人中途访问沙州，作为答谢沙州派遣了朝贡使与甘州回鹘的答礼朝贡使同路前往中原。因而上述记载明显与朝贡有关。那么曹议金究竟死于何时，从有关敦

煌文件来看,记有清泰三年日期的《武达儿状》,同四年《僧龙訔等上司空牒》[7]等文件中,收件人都是被称为“司空”的人由此可知这位司空就是掌权者。这位司空与长兴四、五年西历933—934年《曹议金疏》[8]中在分别谈到天公主、夫人等有关内容之后出现的:

司空助治,绍倅职于龙沙。诸幼郎君,负良才而奉国。

司空英杰,尽六艺之幽悬。诸幼郎君,穷九流之奥典。

当中的司空,无疑为同一人,应视为曹议金之长子曹元德。另外,在《册府元龟》卷九七二中所见:

(清泰二年)七月,沙州刺史曹议金献马三(百?)匹。

头一年的使者由曹议金所派,因此曹议金之死可以定为清泰二、三年之间。

曹元德执政时间似乎不长。前面所提到的张匡邺一行返回中原时,沙州使者同其随行,于天福七年入朝,而这位使者由曹元德之弟曹元深所派[9],另外从晋使随行中高居晦的旅行记(五代史卷七四引)中,也见不到曹元德之名。敦煌抄本《曹良才画赞》,是一篇追记现任节度使的兄长良才,此人就任节度使不久即夭亡的悼文。良才也许指的就是曹元德。

曹元深在位时间也不长。前面曾经提到过,他于天福七年十二月首次向晋朝派遣朝贡使节,次年正月正式接受节度使的任命。但到了沙州第二次派遣朝贡使于运三年抵达晋朝时,其弟曹元忠已经做了节度使。曹元忠曾作为曹元深的部下治理瓜州,曹元忠成为节度使后,其子延敬(?)镇守瓜州[10]。曹元忠统治时间稍长,一直延续到宋朝初年。其在任期间,汉文的史料记载(五代史记七四,其它)周显德四年西历955年曾赐印与他,巴黎的敦煌文件二一五五号、伦敦文件四六三二

号[11]等印载的《归义军节度使新铸印》即为此物。另外由他下令雕刻的《毗沙门天王像》等其他木版画广为世人所知。

到了宋代曹延敬为避宋太祖的名讳，由宋赐名为延恭（长编卷三，建隆三年正月丙子）。他是取代曹元忠而成为节度使的。关于这一时期，已故宾田耕作博士根据藏于伦敦的四通连帖中的祈福疏考证为开宝七年西历 974 年二月至同八年的正月之间[12]。

曹延恭不久即被其弟曹延禄所代。建隆三年西历 967 年以后，到太平兴国五年西历 980 年为止，曾一度与宋朝中断了联系[13]，宋朝方面的史料将此年载为曹元忠死，称曹延禄为留后，而未提曹延恭立为节度使一事（参照第三章年表）。

到了咸平五年西历 1002 年，曹延禄被同族的曹宗寿所杀。其经过在下文所引《宋会要》蕃夷五之二中有详细的记载：

五年八月，权归义军节度兵马留后曹宗寿，遣牙校阴会迁入贡。且言，为叔归义军节度使延禄、瓜州防御使延瑞将见害。臣先知觉，即投瓜州。盖以当道二州八镇军民，自前数有冤屈，备受艰辛。众意请臣统领病马，不期内外合势，便围军府。延禄等知其力屈，寻自尽。臣为三军所迫，权知留后，差弟宗（久）以权知瓜州讫。文表求降旌节，制遏蕃戎。朝廷以其本地羁縻，而世荷王命，岁修职贡，乃授宗寿金紫光禄大夫检校太保使持节沙州刺史兼御史大夫归义军节度瓜沙等州观察处置押蕃落等使，封谯郡开国侯食邑一千户，赐竭诚奉化功臣。宗久检校尚书左仆射御史大夫知瓜州军州事。宗寿子贤顺为检校兵部尚书衙内都指挥使。妻纪氏封济北郡夫人。宗寿即延禄族子，养教之也。

如上文所见，曹宗寿为曹延禄之族子，因被曹延禄收养，

又称曹延禄为“叔”，故断定他应为曹延恭之子。

上面所出现的曹宗寿之子曹贤顺，于大中祥符七年西历1014年继任归义军节度使之事，见于宋朝的史料，其后他的名字曾数次出现于宋、辽的史料当中。

在辽史当中，曹宗寿、曹顺贤之名曾分别记作寿、贤。前者是避辽兴宗之讳，后者避辽景宗之讳[14]，也有将贤顺记为贤恭的[15]，关于曹贤顺，以下辽史卷十二圣宗纪中的记载，历来就曾被人怀疑[16]。

（统和六年六月）乙酉，夷离堇阿鲁勃送沙州节度使曹恭（贤）顺还。授于越。

统和六年即宋朝的端拱元年，曹延禄尚在其任，因而称曹恭顺为节度使于理不符。

不仅辽史，在汉文史料当中也有将“归义军节度使”一词简称为“归义节度”之例。对上述记事中“沙州节度使”一词，也应作此理解，或其“使”字脱落，作“由沙州节度使派遣的使者”来理解的话，就会读作：“夷离堇的阿鲁勃护送沙州所派遣的使节曹恭顺自沙州而回，因而根据其功授予于越之官位。”根据辽国的制度有才能的人如因犯罪被免官，往往作为使者被派往远方，如事情顺利的话，将赦免其罪重新任官。类似事情屡有所见[17]，此事也应当属于此例。

归义军节度使之名出现于宋、辽史料之中，在宋朝方面所能见到的有《续资治通鉴长编》卷一〇一天圣元年西历1023年闰九月，在辽史方面有辽史卷十六本纪开泰九年西历1020年七月中分别出现贤顺之名。此为最后的出现，其后，即使在沙、瓜二州的入贡记录中，也未发现有节度使之名，相反，在《宋会要》蕃夷五之三中记有庆历二年西历1042年有沙州北

亭可汗入贡之事[18]，另外，在辽方面，正如后段所提到，韩等曾遥受其任命。也许曹氏自贤顺之后就已绝代。其后，在曹琮镇守泰州期间，为对抗西夏而准备对吐蕃采取怀柔之策时，曾有自称沙州镇国王子之人响应，请求参与讨伐西夏[19]。从他写给曹琮书信中所说："我本唐甥，天子实为我舅也"一处来看，这位沙州王子并非曹氏后裔，有可能是回鹘的一位土酋。

从敦煌文件中所见，曹氏的每一代节度使都曾用过敦煌（郡）王、托西大王、曹大王、谯郡王等称号。尽管在曹元忠死后，宋朝曾追赠他为敦煌王，曹元禄也曾于咸平四年被宋朝封为谯郡王，但早在此之前，自第一代曹议金时起，就已经代代称王了[20]。

节度使的正妻，同回鹘可汗的妻子相同，也拥有类似"天公主"的称呼。这种说法见于若干敦煌文件，可理解为来自于阗国的王女下嫁敦煌[21]。尽管有此例，但在至今为止所发现的文件中，都是按节度使、天公主、夫人、诸子、妇的顺序排列记载[22]，特别是在柏里奥所收集的三二六九号中[23]有：

司徒鹤寿宝位，定千载遐降。国母天公主，延龄禄宠厚，万年莫竭。

刺史郎君，英俊负忠孝，理于王庭。小娘内外，芳颜永阴，长于闺阁之福会也。

从此例可以看出，天公主应理解为大王的正室才对。被称为天公主的于阗王女，应该是嫁与沙州曹氏为其正室。

另外，在曹氏时期，通常由相当于节度使副使之人——节度使之弟或其子——来镇守瓜州。尽管在曹议金时期尚可以见到瓜州刺史慕容归盈之名[24]，但正如前面所谈，曹元深任节度使时，其弟曹元忠为瓜州刺史，曹元忠取代曹元深时，其

子曹延恭成为瓜州团练使。这一制度一直持续到曹氏最后的节度使曹贤顺时期,其弟曹贤惠统领瓜州。[25]

二、五代、宋初的东西方交通要道

曹氏时期的归义军为占据瓜、沙二州的绿洲小王国。大约形成于五代或宋初的敦煌抄本《西天路竟》中,记有“玉门关西一百里,瓜州指前二日行程所在为沙州(国)之境界”[26],标示了其领土的东部边界。归义军立足于这样的小天地之中,追逐东西方贸易中转所带来的利益,沿着东西方交通要道,建立起同其他绿洲王国规模相同的国家,与甘州、西州的回鹘及于阗国等同时向中原的朝廷和契丹进贡。这种状况大约持续到其自身被西夏所灭亡为止。

在东西方的交通贸易方面,归义军的行动与前面所列举的其他诸国有着密切的关系。因此,为了解归义军后期的历史,就必须对当时的背景即东西方的交通贸易状况与中原一带的形势做充分地了解。然而,历来关于这方面所进行的研究却并不多见。这段历史处于唐朝的西扩与后来蒙古帝国这二个辉煌历史时期的中间,又正值海上交通开始引人注目,而此时的河西地区的东西方贸易从外观看来很不景气。这也是未曾尝试对这段历史进行研究的原因之一。但是这段时期,东方正值中国历史由中世完成了向近世的转换期,中亚地区正值土耳其人开始在东土耳其斯坦地区确立自己的统治,另外又正逢伊斯兰教开始入侵中亚之际,因此,应该看到这段时期东西方交通史所包含的意义颇为重大。而且关于这段历史尚有许多问题未曾着手解决。尽管其详细情况可利用其他的机会再作介绍,但至少应把这段时期的大致轮廓作为归义军的背

景来加以介绍。

正如上篇所谈到的那样，由于沙州以东的甘州被回鹘所占，归义军在河西地区的统治瓦解，这一地区形成了以绿洲为单位的无数小王国割据的局面。而且自沙州以西，回鹘移居东土耳其斯坦之际所造成的混乱也大致开始平息，因而这一带也出现了绿洲小王国各自为政的形势。由此，自河西到东土耳斯坦各小王国沿交通线星罗棋布，这些国家分别寄生于东西方贸易的状态持续到西夏兴起为止，以下，在对这些国家的主要现状进行叙述的基础上，就经过此地的交通贸易状况作一些介绍。

高昌与龟兹　首先，自沙州向西望去，在西域北道上引人注目的就是高昌与龟兹这二个国家。在本文的上篇曾经提到过，当沙州归义军兴起之时，在西域北道地区也已经建立起了回鹘人的政权。当时，上述这二个国家还具有相当的实力。最初天山北麓的北庭地区尚属于高昌国的势力范围，而到了这一时期的后半叶，高昌也被龟兹所吞并。

在宋史卷四九〇中，关于这二个国家的记载，除《高昌传》和《龟兹传》之外，还有《回鹘传》。这其中有很多混乱之处，对此已经有过论述[27]，详细情况请参考这些论述。在此仅就其概要作一介绍。

高昌在宋代或被称为西州回鹘，在辽也被同时称为和州回鹘或阿萨兰回鹘。其可汗的称号是 Arslan Khān，契丹所说的阿萨兰是其音译。在宋也有按音译叫做阿斯兰汉的，意为狮子王。因唐朝曾将公主嫁给回鹘可汗，此后每一代的回鹘可汗就号称是中国天子的“外甥”，平常称中国朝廷为“舅中朝”。即使到了宋代，不仅限于高昌，所有的回鹘可汗都承袭了这种称

呼。

高昌回鹘对契丹的朝贡频繁，从辽史本纪及属国表中可以看到，自建国初期到统和十四年西历966年为止，其间共有十三次朝贡。与之相反，在中原方面的史料中则很少见到朝贡的记事。在五代时只有周广顺元年西历951年一次，到了宋代，太平兴国六年西历981年阿鲁斯汗开始进行例行朝贡，对此，宋朝派遣王延德前住高昌，他在答谢使的伴随下，于同九年西历984年回朝，除此之外，只有二次私下来往。而且其路途不经过河西，走的是唐代的所谓"回鹘道"——宁夏的沙漠，穿越当时鞑靼或阻卜人的驻地，经过位于艾契那河畔的公主城之路。

到了咸平四年西历1010年之后，宋朝就再也不曾见到过高昌进贡。从这一方向对宋朝朝贡的回鹘号称龟兹回鹘。龟兹的回鹘也许因袭用唐代的旧名安西州之故，在宋朝方面的史料中也被用省略的方式记为西州回鹘或西州龟兹。可汗号克韩。这就是伊斯兰史学家所传言的"占领 Küsän，Küsän 城的 Tarazraz＝回鹘"[28]。从其后辽史中也不再出现阿萨兰回鹘之名来看，这也许可以说明高昌国被龟兹所吞并。在宋朝的史料中屡屡可见龟兹回鹘前来朝贡的记载。而且大多数经河西到达宋朝，其朝贡也是与归义军及其他政权同时进行的。

于阗　其次，在西域南道上，西面的于阗为第一要冲。于阗自古以来就以玉石的产地而闻名于中原。中原所用的玉均产自于阗。而且在当时西域诸国出口中原的货物当中，玉的数量与马匹的数量相同，属于大宗物品。西域所有的绿洲国家，都向中原出售于阗之玉。因而于阗在东西方交通贸易当中所占的地位很引人注目。

在唐代曾有姓伏阇或尉迟毗沙 Vijaya 的国王统治于阗，但安史之乱后，这位尉迟氏就没有了音信。到了五代又有一位名李圣天的国王开始向中原朝贡，一直持续到宋朝初年。这位李圣天究竟属于哪个民族，史籍上没有记载。李为唐朝国姓，李圣天自称是唐朝的宗室（宋史四九〇于阗传），从唐朝曾多次向蕃族赐国姓的史实来看，将李氏出现的时期同回鹘向东土耳其斯坦一代渗透的史实联系起来考虑的话，就会想到他也许是回鹘的一个支派。即便不是这样，他也是趁回鹘迁移之际的混乱而占据此处的。李圣天的名字最早出现于史籍是在后晋的天福三年西历 938 年[29]，（从敦煌文件看来，在此之前于阗就曾向中原朝廷朝贡[30]。）根据当时随同后晋使者张匡邺前往于阗的高居晦所记，当时（天福四、五年间）于阗的年号为同庆二十九年，因而李圣天的建国时期最晚也可追溯到后梁时期。而且李圣天之名直到宋初尚能见到，或许这并非人名而是称号[31]。

即使到宋初，也有数次于阗前来朝贡的记载，只是从开宝四年西历 971 年起，曾有一段时期中断来往，到了大中祥符二年西历 1009 年以后，又有称黑韩王者开始入贡。这就是回鹘的卡拉·坎（伊莱克·坎）家族的卡修嘎尔疏勒王，尊回鹘族最早信奉伊斯兰教的改宗者尤素福·卡拉·坎 Yusuf Qara Khān 为其祖先。根据伊斯兰史学家所作的传记，其弟或表弟尤素福·卡道尔·坎 Yusuf Qads Khān（西历 1023 年殁）经过与于阗佛教徒激烈战斗之后，夺取了该地[32]。在李氏最后一次入贡宋朝之际，史书中所记载的“破疏勒国获舞象一头，欲献宋以做贡物”宋史卷四九〇于阗传，反映了卡拉坎家族与李氏的于阗之战。

于阗同辽国的交往极少。李氏时期曾于统和七年西历990年二、三月及翌年二月两次朝贡。到了卡拉坎朝时，只在开泰八年西历1019年有过一次朝贡的记载辽史本纪及属国表，从其所处的地理位置来看，这种情况极为正常。

李氏也好，卡拉·坎也好，他们对中原朝廷的朝贡，经常途经沙州，直到归义军覆没为止。自然与沙州的曹氏结成了特殊的关系。关于这些将在下面的章节中作单独的叙述。

从沙州将视线转向东方，在河西走廊有甘州、凉州二处要冲。尽管以后经过鄯州的路也成为交通线路，但这是归义军覆没之后的事情。在这里就甘州与凉州做一叙述。

甘州回鹘　位于沙州通向中原道路中间的甘州成为回鹘的根据地，此事在本稿的上篇中已经作过叙述。归义军派往东方朝廷的朝贡使经常与甘州回鹘的朝贡使结伴前往。另外在与归义军灭亡大致相同的时期，甘州也走向了同样的命运，二者的境遇极为相似。关于甘州与归义军的关系一事，将在其他章节中另外介绍，在此仅就它同东方的关系做简单的说明。

甘州回鹘也向中原的历代王朝及契丹同时朝贡，其最主要的贡品为马和玉。这里的回鹘称中原朝廷为舅中朝，可汗自称外甥，这与高昌回鹘相同。五代、宋及辽史中单称回鹘时，通常指的是甘州回鹘。

在唐朝末年，甘州与中原之间的交通往来主要通过李茂贞所建的岐国得以进行。直到五代的梁末为止，其名字极少出现于史籍[33]。后唐兴起，岐亡之后，通往中原的道路被打开，双方间的交通往来骤然活跃，其入贡的记载于史籍中几乎每年都可以见到。同时甘州回鹘也试图接近新兴的契丹朝廷。从会同七年西历943年向契丹请求通婚开始，其后数次的朝贡

都反映在辽史本纪及属国表的记载之中，这种状况直到宋初为止，持续了将近五十年，在宋太祖开宝二年西历 969 年，因宋朝灵州的官吏接待不周，相互之间产生纠纷而引起不满，甘州回鹘曾有数年中止了朝贡[34]。对此，宋太宗即位后，曾特派遣使者敦促其朝贡[35]。宋端拱、敦化年间，即辽圣宗统和六、七年西历 988 年以后，宋辽关系开始恶化。当辽与党项接近后，甘州开始仅向辽朝贡。其后，随着宋、辽、西夏三国间的国际关系的变化、推移，甘州曾时而向宋朝贡，时而向辽朝贡。当西夏占领了灵州，进一步显示其西进的势头时，甘州联合西凉府的吐蕃抵抗其压迫。大中祥符八年，凉州曾一度被西夏攻占，但立即又被收复。其间辽曾于统和二十八年西历 1010 年和太平六年西历 1026 年两次向甘州派出了讨伐军[36]，这也可以理解为企图夺回通商权。最后在宋天圣六年西历 1027 年甘州终于成为西夏的领地宋史四八五夏国传上。

凉州　甘州以东五百里为河西第一要冲凉州。到了宋代这里被称为西凉府[37]。此地位于河西东端，占有此处，即可掌握东西方交通的门户钥匙，并可以此制西面诸国于死地。不仅如此，这里还是当时中原所迫切需求的最大马匹产地。因而，周围的诸方势力及土著势力之间，为控制凉州而反复无休地进行着争斗。

当时，吐蕃及其他游牧民族在这一代逐水草而居，在凉州有号称折逋姓的六谷部（汉族人称其为“吐蕃的别种”）的土豪君临此地，另外还有数百户汉人居住于城内或郊外从事农耕。[38]作为土著，这二者的势力屈指可数。

在凉州之外，与此有着利害关系的为中原和西夏。单从中原方面来看，首先值得注意的应是灵州与泾州二地。从中原到

凉州通常经过的道路为经环州(通远军)甘肃省环县自灵州向西通往凉州之路,和自泾州甘肃省泾川县北五里经唐代的原州(镇戎军)向西北这二条路[39]。灵州,泾州两镇成为中原方面针对凉州的基地。灵州的朔方节度使和泾州的彰义军节度使都图谋在此地建立联系,从对通商的管理当中获取私利。有时他们仅派出自己的部下作为利益代表者驻扎于此。[40]。

其次,除了这些地方政权之外,还有中央政府直接派遣的驻在官。

最后,除上述中原方面诸政权外,尚有来自东北的西夏的威胁,其结局是西夏取得了最后的胜利,并吞并了凉州。

在五代史记卷七四四夷附录吐蕃条目中,曾叙述过这座城的政权推移经过。据此看来,在土著汉人、吐蕃的土豪、由灵、泾州派遣的驻在官等交替君临此地之后,后周世宗时,首次由中央任命节度使。当时相互之间曾有过各种各样的纠纷,但谁也未能长久地维持下去。到了宋代,土豪折逋氏的葛支、阿愈丹、愈龙波(游龙钵)、潘罗支、斯铎都等相继统治此地,另外在太宗、真宗时期,由中央派遣的丁惟清曾于此驻扎。阿愈丹统治时期,正值宋太宗时党项的李继迁叛宋,对西凉开始实施强有力的威胁。六谷部曾对其进行过顽强的抵抗,并屡次建议宋朝对党项共同出兵。最终李继迁在同六谷部的交战中阵亡。六谷部成为宋朝的有力屏障。凉州向宋朝所提共同出兵的建议最终没有得到宋朝的采纳,于是便同甘州回鹘联合起来对付西夏。经过多年的持续抵抗,到了大中祥符八年西历1015年凉州曾一度被西夏征服,但翌年甘州回鹘立即从西夏手中夺回了此地。然而凉州府并没有从此振兴,其作为宋朝防护西夏的屏障地位让给了青唐羌的唃斯啰。

党项与吐蕃　除了上述绿州各国之外，在通往西域交通沿途尚有许多部族从事着游牧活动。但其中最值得注意的是党项与吐蕃，特别是党项。笔者在上篇已经介绍过，党项自甘肃的东部、宁夏地区一直分布到陕西的北面，吐蕃大多在甘肃的东部。从西域前往中原，如选择横穿宁夏的道路，就需经过党项的宁夏部而到达中原[41]，如想经过灵州的话，则应通过庆州的东山部地盘[42]，如走泾州，则必须经过吐蕃系的诸族领地[43]。他们或许是这些商队的向导，也是征税者，同时也屡屡成为掠夺者[44]。而且运往中原的马匹，就出产于此地。其大部分地域为这些民族所占据[45]。对于这些马匹，他们或自己运往中原，或由中原方面的官吏买去。除此之外，西域诸国也常常从他们手中买下马匹，运往中原。

以上各国分别散落于交通沿线，而且这些国家之间的联系似乎非常紧密。从汉文方面的史料可以看出，这些国家的朝贡也经常是同时进行的，由此可以推察，这些国家经常是共同组织使团前往中原的。而且并非仅限于这一时期。他们的朝贡除了具有官方的贸易特征外，也有迹象表明私人贸易也很兴盛，另外普通的商队假冒朝贡使的也为数不少。这些使团及商队在其途径的各国受到保护和款待，并经沿途国家的驿递组织护送至下一个国家[46]。

因此，当时尽管不曾出现过一手控制河西及东土耳斯坦地区的强大势力，但由于小国之间相互协助，多少可以保证沿途治安，使“丝绸之路”的交通、贸易得以运营。

另外，还必须看到当时影响中原对西域诸国关系的一些特征。

形成这些特征的基础，就是中原、北狄两方势力的重心东

移。前代中原朝廷国都位于长安，北狄以漠北为根据地，因此当时的的关内道(今陕西北部)为南北交通干线。与此相对，五代以后中原朝廷的国都则大多建于汴京或洛阳，北方势力亦以住在遥远东方的契丹为代表，河北地区成了南北交通干线。与此同时，两股势力圈的西部边境也东移。从中原方面来看，河西地区已完全成为化外之地[47]，在西北边境的蕃镇，中央制政府的权威得不到充分地发挥。

中原所使用的军马几乎全部产自西北各地。中原势力无法在这里延伸，其结果就是丧失了无法替代的军马产地。因此，这一大帝国所需要的军马，其大部分就必须仰仗从西北的境外进口。况且这一时期因国内战乱，又要同契丹、西夏交战，对军马的需求也很高。同以前从西域以进口玉、绢等奢侈品为主的状况相比，必须承认军马尽管不是国民生活的必需品，但作为国家的必需品军马已成为贸易的大宗项目。这与以前有着本质上的不同[48]。五代、北宋时的西域关系，实际上是以中原的马政为中心而展开的。

其次，东方势力后撤的原因，是西边为党项所侵占，并在此建立了西夏国。这应看做是新兴河西王国的出现。因此，绿州诸国对东方朝廷的朝贡，由于被西夏扼制其咽喉而受到严历的制约。同时，在另一方面，西夏疆域的扩大，其本身就意味着中原丧失了军马的输入地。由此随着西夏国力的发展，在通商路受到威胁的同时，中原方面的军马补充也变得愈加困难了。

由此，这一时期的东西方交通，以中原方面的马政问题为基调，再混杂西夏、契丹、宋三方面关系的变迁，应当承认其中起伏颇大。另外，从其推移的状况来看，西夏立国之前与以后

的形势大为不同。下面就其大致的形势作一简单的介绍。

从五代的后唐初开始，到党项李继迁叛宋为止，这段期间为自由贸易时期，西域的绿州诸国频繁地对中原朝贡，而且边境地区也盛行私人贸易，另一方面他们对当时的新兴势力契丹也屡屡朝贡[49]。而且对中原朝贡的频率与中原马政行情的消长相同步。

在后唐建立以前，管理中原与绿州诸国之间通商的是凤翔的岐王李茂贞。他占有彰义军（泾原）、靖难军（邠宁）等交通线路上的要冲（两五代史本传），更进而窥视灵州，试图通过同西域的贸易攫取巨富[50]。因此朱梁与西域的交通极为不振。当后唐取代了后梁，岐降服后，从西北边缘的党项、吐蕃等地的购马活动也开始活跃起来，另外西域诸国对中原的朝贡也骤然频繁。结果，各地都建起了马市[51]。据传为购入军马所花费用占国家经费的十分之七[52]。西北藩镇采购马匹成了第一要务，其他一般藩镇为填补其费用，也大量地进献绫绢金银[53]。这种状况即使到了宋初也依然不变。也许因为多年内外交替战乱的缘故，军马日见不足[54]，到了宋朝初年为补充军马，并没有对西域诸国采取特别的拢络政策，而仍将其作为贸易，置于藩镇的管理之下[55]。太宗即位后，着手北伐，为补充军马不足，从民间大量采购马匹[56]，另一方面向绿洲诸国派遣使节，敦促其朝贡[57]。就在西域诸国陆续开始朝贡之时，党项李继迁背叛宋朝，开始了西夏建国的前奏。

在此期间，西域诸国对契丹的朝贡尽管没有像对待中原那样频繁，但也进行得相当活跃。查阅辽史本纪及属国表，就会发现其同党项和阻卜的交往随着战与和的变化而日益频繁。可以说明，当时的党项与阻卜等是以充当西域诸国的向导

及商品贸易中介为业的[58]。

此后直到西夏吞并河西地区为止，这段时间的东西方交通贸易完全为党项的向背所左右。随着西夏压力的增强，为补充马匹之计，宋朝开始对西域各国采用招抚的策略，对西域显示出日益强烈的关心。在李继迁于雍熙二年西历 985 年占据银州的次年，西域诸国看到宋与契丹交战失败，即归附辽国，从此不再入贡宋朝，而专对契丹朝贡。这可以看成是党项与甘州回鹘建立联系的结果。这种状态在宋太祖时整整持续了一代，真宗即位后，为防备契丹、西夏而准备大量采购马匹，设立了估马司这样的机构[59]。另外，因当时与西域的交通受到很大的威胁，便新开辟了经由秦州的道路(位于今陕甘宁公路南段)，经湟水流域进入凉州，试图联络西凉府的六谷部，以购进马匹。为此对西域采取招抚政策，再度开始西域诸国对宋朝的朝贡活动。随后，直到凉州落入西夏手中为止，这条路就成了主要交通通道。景德四年西历 1007 年，宋、西夏之间媾和，在保安军开设权场后，西域诸国中断了对契丹的朝贡，单向宋朝贡。在此之前自咸平五年西夏占领灵州时起[60]，西夏对河西的威胁开始强烈，当西夏吞并此处后，横穿现青海省地区到东土耳其斯坦的道路得以开通，以此为契机，东西方交通的历史进入了下一个阶段。

三、归义军与中原、契丹两朝廷的关系

根据前面章节的叙述，绿洲诸国与东方朝廷的关系已大致清楚。归义军节度使在这一时期同中原、契丹两方面的朝廷所保持的关系，与上述的绿洲诸国没有更大的差异，但需要单独介绍的事项也很多。

历来在谈起归义军与两方面朝廷的关系时，都有“双属关系”的说法，但是正如前面章节所谈到的，这并非简单的双属关系。归义军尽管在原则上跟随项与甘州回鹘的动向，同其他诸国一样，在向契丹朝贡的数年间，中断了与中原的来往；而在同中原来往时，又断绝了对契丹的朝贡。从敦煌文件看来，其年号以中原朝廷的年号为准，记有契丹年号的文件至今尚未发现过[61]。另外，在五代梁唐交叠之际，沙州同时使用这二者的年号[62]。也许前者的年号从灵州传来，后者则来自岐。

前面也曾简单地谈过，归义军经常同甘州回鹘、龟兹回鹘或于阗的使节共同组建使团，结伴前往中原朝贡，其中与甘州回鹘使节同行的次数最多。在汉文史籍中这也屡次记载为沙州回鹘、敦煌回鹘。这主要是因为他们与回鹘诸国共同行动，也许还有使节中异种人过多。

归义军的朝贡品中尤其以马匹和玉的数量最多。马匹的主要产地在凉州釉东的陕西、宁夏各地，玉石只产自于阗，这些都非沙州产物。也许归义军从于阗买来玉，在进入中原之前再买马匹。换言之归义军是以中转贸易为其生业的。

关于曹氏时期汉文史籍中对归义军的记录，已由罗振玉收集整理，编为《瓜沙曹氏年表》，在王日蔚的《唐后回鹘考》（史学年报第一期）当中也有所罗列，其中都有若干脱误，因有新史料出现，特在此将其补正如下：

归义军曹氏年贡表

◯原典的记录已在罗振玉的《瓜沙曹氏年表》及王日蔚的《唐后回鹘考》中引用过，在此作为史实记录，不再引用史料本文。

◯关于罗氏年表中的遗漏及对原典的误读之处，叙述同一事实比罗氏所引用的更加详细的史料，将附加※号在其后面一并记录原文。

◯纪年以中原朝廷为依据，关于契丹的记事将在括号中表示。

◯原文依据记事最为详细为原则，引用文章使用其略称如下：

旧纪＝旧五代史本纪

新纪＝新五代史本纪

新传＝五代史记四夷附录，吐蕃

长编＝续资治通鉴长编

辽纪＝辽史本纪

辽表＝辽史属国表

会要＝宋会要蕃夷五，沙瓜二州

西历	节度使	纪年	记　　事
九二三	曹	同光	
九二四		二	四月对唐朝贡，五月叙任※1
九二五		三	
九二六		天成	正月对唐朝贡。
九二七		二	
九二八		三	
九二九		四	
九三零	议	长兴	九、十二月对唐朝贡，翌年正月曹议金为中书令(册九七二、新旧纪、宋会要)
九三一		二	
九三二		三	正月对唐朝贡(册九七二)
九三三		四	
九三四		广顺、清	正月对唐朝贡(册九七二、册九七六、新纪)
九三五	金	泰	
九三六	元	二	七月对唐朝贡(册九七二)
		晋/天福	(天显十二年十月贺辽永宁节)※2
九三七		二	
九三八		三	(会同十二年对辽朝贡)(辽纪表)

西历	节度使	纪年	记事
九三九	德	四	（会同三年对辽朝贡）※3
九四零	元	五	二月对晋朝贡、曹元德叙职（旧纪）
九四一		六	
九四二		七	十二月与于阗使节同行对晋朝贡，翌年正月叙职（新旧纪）
九四三		八	
九四四	深	开运	
九四五		二	
九四六		三	二月曹元忠任沙州留后（旧纪）
九四七		汉天福十二	
九四八	元	乾佑	
九四九		二	
九五零		三	
九五一		周/广顺	
九五二		二	十月僧兴对周朝贡※4
九五三		三	
九五四		显德	
九五五		二	六月对周朝贡，获周赐印（旧纪、新传其他）
九五六		三	
九五七		四	
九五八		五	
九五九		六	
九六零		宋/建隆	
九六一		二	十一月对宋朝贡，翌年正月叙职。※5
九六二		三	
九六三		乾德	
九六四		二	
九六五		三	十一月与归朝的宋僧道圆同行朝贡。※6
九六六		四	
九六七		五	
九六八		开宝	十一月对宋朝贡※7
九六九		二	
九七零		三	
九七一		四	
九七二		五	
九七三	忠	六	
九七四		七	
九七五	延恭	八	
九七六		太平兴国	
九七七		二	
九七八		三	

西历	节度使	纪年	记　　事
九七九	延	四	闰三月对宋朝贡※8
九八零		五	
九八一		六	
九八二		七	对宋朝贡※9
九八三		八	
九八四		雍熙	
九八五		二	
九八六		三	
九八七		四	
九八八		端拱	(统和六年对辽朝贡,辽使到达沙州)※10
九八九		二	
九九零		淳化	沙州僧到达宋都※11
九九一		二	
九九二		三	
九九三		四	
九九四		五	对宋朝贡
九九五		至道	
九九六	禄	二	
九九七		三	
九九八		咸平	对宋朝贡※13
九九九		二	
一〇〇〇		三	正月曹延禄被封为谯郡王(长编、会要)
一〇〇一		四	八月对宋朝贡※14
一〇〇二	宗寿	五	
一〇〇三		六	四月对宋朝贡,获赐金箔※15
一〇〇四		景德	
一〇〇五		二	(统和二十四年对辽朝贡)(辽记)
一〇〇六		三	五月对宋朝贡,获宋赐写经。※16
一〇〇七		四	
一〇〇八		大中祥符	
一〇〇九		二	
一〇一〇		三	
一〇一一		四	
一〇一二	贤顺	五	
一〇一三		六	
一〇一四		七	四月对宋朝贡,获宋赐藏经(长编、会要)(开泰三年四月对辽朝贡)(辽纪表)
一〇一五		八	
一〇一六		九	
一〇一七		天禧	

西历	节度使	纪年	记　事
一〇一八		二	
一〇一九		三	(开泰八年正月韩等出使沙州)※17
一〇二〇		四	(开泰九年辽使归国)※18
一〇二一		五	
一〇二二		乾兴	
一〇二三		天圣	闰九月对宋朝贡※19

※1(引自罗氏年表中的新纪。)

同光四年正月,沙州节度使曹议全(原文如此"全"应为"金"),进谢赐旌节官诰,玉鞍马二、玉团、硇砂、散玉鞍辔铰具、安西白叠、胡锦、雄黄、波斯国红地松树、牦褐、胡桐、金星砦、大鸳沙。(册一六九帝王部纳贡献)二月,沙州曹议全,进和市马百匹,羚羊角、硇砂、牦牛尾。又进皇后白玉符、金青符、白玉狮子、指环、金刚杵。瓜州刺史慕容归盈贡马。(册同卷)

※2(罗氏年表中脱落之处)

天显十二年十月庚申朔,皇太永宁节,晋及回鹘敦煌诸国皆遣使来贺。(辽史三太宗纪)

※3(罗氏表脱落之处)

会同三年五月庚午,以端午宴群臣及诸国使。命回鹘、敦煌二使作本俗舞,俾诸使观之。(辽使卷四太宗纪)

※4(罗表中误作为元年)参照后段及注[114]。

※5(引自罗表中宋史本纪)

太祖建隆二年十一月,元忠洎瓜州团练使曹延继,并遣使贡至鞍勒马。三年正月制推诚保义保塞功臣归义军节度沙州等观察处置勾管营田押蕃落等使特进检校太傅同中书门下平章事沙州刺史上柱国谯郡公食邑一千五百户曹元忠。可依前检校太傅兼中书令使持节沙州诸军事行沙州刺史,充归义军节度使瓜沙等州观察处置勾管营田押蕃落等使,加食邑五

百户实封贰伯户，散官勋如故。又以瓜州团练使曹延敬，为本州防御使检校司徒，封食邑三百户。仍改名延恭即元忠之子也（宋会要、蕃夷五之一）

※6（罗表脱落）

乾德三年十一月戊午。甘州可汗与于阗国王及瓜州皆遣使来贡万物。先是沙门道圆出游西域二十余年。于是与于阗朝贡使者俱还献贝叶经及舍利。（长编六）

※7（罗表脱落）

开宝元年十一月，殿直部岳自西北蕃押甘州回鹘及于阗沙州使人各贡骆驼方物。（会要、蕃夷五之二）

※8（罗表当中所引用的长编）

太平兴国五年，元忠卒。三月其子延禄遣直裴溢的名似四人来贡玉圭、玉碗、玉挝、波斯宝毯、茸褐、斜褐、毛罗、金星訾等（会要、蕃夷五之一）[63]

三月二十六日。甘沙州回鹘遣使斐溢的名似等来贡橐驰、名马、珊瑚、琥珀、良玉（会要、蕃夷七之一零）

※9（罗表脱落）

太平兴国八年，遣都领令狐愿德入贡。（会要、蕃夷五之二）

※10 参照下编第一章。

※11（罗表脱落）

淳化二年沙州僧惠崇等四人，以良玉舍利来献。并赐紫方袍，馆于太平兴国寺。（会要、蕃夷五之二）

※12（罗表脱落）

至道元年三月曹延禄遣使朝贡，制加特进检校太尉。五月延禄遣使来贡方物，乞赐生药、茶、功帐什物、弓箭、饶钹、佛

经,及赐僧圆通紫衣。并从之。(会要、蕃夷五之二)

※13(罗表中所引用宋史真宗纪)

咸平二年二月,遣人进贡玉团、马二疋。(会要、蕃夷五之二)

二月十五日,沙州节度使曹元禄遣使贡美玉、良马。(会要、蕃夷七之一)

※14 参照第一章

※15(罗表中所引用宋史真宗纪)

景德元年四月,宗寿遣使以良玉、名马来贡。且言,本州僧惠藏乞赐师号,龙兴、灵图二寺修像,计金十万箔,愿赐之。又乞铸钟匠人及汉人之善藏珠者,至当道传授其术。诏赐惠藏师号,量给金箔,余不许。(会要、蕃夷五之二——一三)

※16(罗表中所引用宋史真宗纪)

景德四年五月,宗寿遣瓜州节度上司孔目官阴会迁等三十五人诣阙,贡玉团、玉印、乳香、硇砂、橐驼、名马。诏赐锦袍、金带、器币、酬其直。仍降敕书示谕,所乞药物金箔量赐之。闰五月,沙州僧正会请诣阙,以延禄表,乞赐金字经一藏。诏益州写金银经一藏赐之。(会要、蕃夷五之三)参照长编五月甲子条注。

※17 参照后段

明年(辽开泰八年)奉使沙州,册主帅曹恭顺为敦煌王。(韩橁墓志)

※18(罗表脱落)

(辽)开泰九年十一月戊寅,郎君老使沙候还,诏释宿累。(辽史十六本纪)也许韩有二位老人陪同出使。

※19(罗表中引用宋史仁宗纪)

天圣元年闰九月癸丑，归义军节度使曹贤顺来贡方物，谢大中祥符七年旌节之赐也。(长编一〇一)闰九月，沙州遣使翟来著等，贡方物、乳香、硇砂、玉团等。(会要、蕃夷五之三)

上面年表所显示的天圣元年为最后的记载，从此曹氏之名就不再出现于汉文方面的史料之中。但是在《宋会要》、《长编》等其他资料中，直到景佑四年为止仍可见到沙州朝贡的记载，而曹氏名字却不在其中，这些记录相互之间还有些混乱，将其整理之后，就会发现以下的大概经过，如除去其中天圣年间的朝贡的话，宋史卷四九〇沙州传所称"自皇佑中凡七贡方物"之说，其实只能数出六次。[64]

〇天圣八年(西历 1030 年)十一月十五日，龟兹国遣使李延庆……。沙州遣使，贡玉、玉版、黑玉、玉鞦辔、珍珠、乳香、硇砂、梧桐樑、黄礬、花芯布、白褐、马。(宋会要、蕃夷七之二四)九年正月十八日，龟兹国王遣使李延贵，贡花芯布、褐、乳香。沙州遣使米兴、僧法轮等。贡珠玉、名马。(同上)这二份记录为同一次朝贡的重复记载。

〇景佑四年(西历 1037 年)正月九日，龟兹国遣使李延贵，贡花芯布、褐、乳香、硇砂、玉、独峰驼、马。沙州遣副使杨骨盖靡是，贡玉、牛黄、棊子、褐绿黑皮、花芯布、琥珀、乳香、硇砂、梧桐律、黄礬名马(宋会要蕃夷七之二五)。同蕃夷五、《长编》一二〇及《玉海》一三四稍有省略。《山堂考记》中将此误记为皇佑四年。

〇康定元年(西历 1040 年)四月，沙州遣人入贡方物。(宋会要蕃夷五之三)

〇康定二年(西历 1041 年)二月，沙州遣大使安谔支、副使李吉入贡。(宋会要蕃夷五之三)

◯庆历二年(西历 1042 年)二月,沙州北亭可汗王,遣大使密、副使张继零、和延进、大使曹都都、大使翟入贡。(宋会要蕃夷五之三)[65]

◯皇佑二年(西历 1050 年)四月八日,沙州符骨笃末似婆温来贡玉。(宋会要蕃夷七之二八,同五之三。长编一六八略同)

◯皇佑四年(西历 1052 年)十月十二日,沙州遣使来贡方物。

沙州被西夏吞并的年限在史籍上没有明证,唯宋史卷四八五夏国传卷上中在记录猫牛城攻略后,记载道:

又攻青唐、安二、宗哥、带星岭诸城。唃厮罗部将安子罗以兵绝归路。元昊昼夜角战二百日,子罗败,遂取瓜、沙、肃三州。

尽管有这样的记载,但难以据此为凭,对此,《续资治通鉴长编》的编者已有质疑[66]。然而曾长期抵抗西夏的西凉府最迟已于大中祥符八年(西历 1015 年)左右落入西夏之手[67],甘州在受到德明以来的屡次进攻之后,到天圣六年(西历 1026 年)也被西夏所占宋史四八五夏国传下。进而到了同八年瓜州之王也投降西夏(同上)。可以看出,在此前后西夏的威胁已极为紧迫,因此西夏对沙州的占领与前面夏国传中所提到的年限相隔不远。在此之后,从沙州到宋朝的朝贡者,应看做是与西夏统治下的商人同行,自河湟地区进入中原的[68]。

另外,还需要简单地谈一下近年来发现的辽韩橁墓志铭。

这份韩橁的墓志铭是昭和十年由园田一龟首次公诸于世的[69],后收于本人的《满州金石稿》第一册,进而被收入罗福颐编辑的《满洲金石志》卷二之中。在最后一次收录时,附有罗振玉的跋文,其中特别强调其与归义军节度使相关的内容。

这位韩橁为契丹开国功臣韩知古的曾孙，是其父韩瑜的第七子。开泰七年（西历 1018 年）任利州观察使时，因罪被免官，与前面所介绍阿勃鲁的情况一样，因以前的功勋被派遣出使沙州，成功后得以赦免。碑文中第 22—27 行有如下的记载：

夫物忌太盛，先哲炯戒。事久则变，前代良箴。忽生衅隙于私门，欻被累囚于累制狱。虞书文明，宁杀不辜。孔记冶长，信知非罪。遂以笞刑断之。仍不削夺在身官告，念勋旧也。明年（开泰八年宋天禧三年西历 1019 年）奉使沙州，册立曹恭顺为敦煌王。路歧万里，沙碛百程。地乏长河，野无丰草。过河敦之界，深入达妒，□囊告空，糗粮不继。

诏赐食羊三百口，援兵百人。都护行李，直度大荒。指日望星，栉风沐雨。邮亭杳绝，萧条但听于鹞鸣，塞关莫分，坱漭宁知于狼望。旧疹忽作，以马为舆，适及宕泉，立传王命。在腹之瑰，倏然破堕，公亦仆地。至夕乃甦，其疾顿愈。议者谓，公忠劳所感神之佑也。东归之次，践历扰攘。童仆宵征，曾无致寇。骖骓凤驾，殊不畏威。轶绝漠之阻修，越穷方之辽琼。肃将土贡，入奉宸严。孝宣皇帝敦谕。久之宠眷逾厚，赐白金二百两，布八十段，帛百疋。

其后出使高丽，又跟随平定大延琳之乱，于重熙元年宋明道二年（西历 1033 年）正月作为长宁节贺使出使宋朝，归来后不久，任归义军节度使，遥领其地。

复南使于宋。亦三百万之赐也。张旌即次，飞盖出疆。依然郊劳之仪，宛若馆谷之数。荐盟君好，绰布宾荣。使迥迁宣徽北院使归义军节度沙州管内观察处置。在任二岁，进位南院使加检校太尉。重熙五年在燕京也。备清跸之来临，蹊华之降幸。葺修宫掖，仰期饮镐，崇节祠寺，企望问崆，举扬百司，支遣

万计。劝恤夙夜，犯凌塞暑。（第34—36行）[70]

从上面句中可以看出，这种遥任实际上并没有到现地赴任。在碑文的另一段中更有如下记载：

惟公远使鸣沙必死之地，羁栖绝徼，流落遐陬，涉险获夷，履凶无咎。考终之日，遥镇其州，信其异也（第38—39行）。

另外，在辽代遥领归义军节度使或沙州观察使者，尚有若干例证可查[71]，多发生在西夏吞并沙州之后，而且辽代节度使遥领之例极多[72]，因而此类事情很难证明辽与沙州有什么特殊关系。

四、归义军与东西交通线上诸国的关系

关于占据交通沿线各地的小国概况，笔者已在下篇第一章中做过介绍。这些国家都分别与归义军保持特殊的关系，这方面从敦煌文件及一般的史料的记载中都可以见到。本章试图联系这种现象，对位于河西走廊的各民族在东西方贸易上的相互合作状况作一考察。

（甲）甘州回鹘

甘州回鹘位于同沙州接壤的东部，相当于归义军与东方通商的门户。归义军如与其断绝联系，就完全不能维持其与东方两个朝廷之间的通商、贸易关系。因而，甘州对于归义军来说，是可以制其于死地之所在。归义军对中原、契丹之向背，经常采取与甘州同样的立场。而且前面曾简单地提到过，归义军的朝贡使总是与甘州使节结伴同行，在五代史记卷七四中，就记录了曹氏初期的朝贡：

至唐庄宗时，回鹘来朝。沙州留使曹议金，亦遣使附回鹘以来。

以此无开端，类似的记录在史籍中比比皆是。在王重民介绍的《沙州百姓上回鹘天可汗书》中，就曾提到过白衣天子张承奉与甘州回鹘可汗结成父子之盟一事。即使到了曹氏时期也同样，为通过甘州与东方保持长久的来往，归义军特别致力于维护同甘州的和亲关系。

在曹氏时期的敦煌文件中，仅限于目前所知，关于甘州最早的文件，当数下面所引用的由曹元德写给回鹘宰相们的信件了：[73]

(柏里奥收集文件二九九二号)

前沙州马步又盖敦煌都押衙银清光禄大夫检校和书

(上缺?)众宰相念以两地社稷无二，沿途一家，人使到日，允许西徊，即是恩幸。伏且朝庭路次甘州。两地岂不是此件行使，久后亦要往来。其天使般次，希垂放过西来，近见远闻，岂不是痛热之名幸矣。今遣释门僧政庆福，都头王通信等一行，结欢通好，众宰相，各附白花绵绫壹拾疋，白缣一疋，以充父大王留念，到日检领。况大王结为父子之份，今者纵然大王奄世，痛热情义，不可断绝。善咨申可汗天子，所有世界之事，并令允就，即是众宰相周旋之力。不宣。谨状。

二月　日归义军节度兵马留后使检校司徒兼御史大夫曹

(甘州回鹘)宰相阁下承蒙宰相阁下查知，(甘州，沙州)两地共有前往他国之通道，然(现沙州派往朝廷)使者在归途中，如蒙恩准通过(甘州)，则倍感幸甚。另，朝廷使者亦逗留甘州，(甘州与沙州)两地将不仅限于此次派遣使节，今后亦应有长久之来往，前者所言敕使一行，望准其继续西行至鄙处，望赐予协助，远近诸国亦深感贵国之大恩。现遣释门僧正庆福、都头王通信等一行前往贵国，以求结好通盟，特奉赠诸位宰相白

花绵绫十疋，白绁一疋，以为亡父之信物，望届时查收。况（贵国可汗）与故先王已结为父子之义，今先王虽已故，亦不可中断双方骨肉情谊。特经诸公向可汗天子转致敬意，万望两国所有友好事宜均可得到（可汗）承认，此尚需诸公费以周旋[74]。

如上所言，这是沙州归义军节度使亡故不久，由嗣立的节度使写给甘州宰相们的书信。其内容为献赠已故沙州大王的纪念品，希望能继续保持（或恢复）两国之间的友好关系。写信者与故大王，似乎可以理解为曹议金与曹元德或曹元德与曹元深之间的关系。由于文件中表现的写信人的身份与曹元深就任不久的时限相一致[75]，故发信人为曹元深，"故大王"为曹元德的说法较为妥当。另外曹元德的散官封号尚未明确，但他即位不久的清泰年间就被称为司空，其后不久又被称为司徒，由此也可以断定此信为曹元德所写。从写信人的职位来看，另外从与之粘连的其它文件的年代分析，都不像是在曹元忠时期之后。

从上述信件中可以得知，曹议金或曹元德与甘州回鹘可汗结为义父子的关系，两国的关系也曾处于友好同盟的状态[76]。然而在张承奉时期可汗为父，张承奉为子，沙州的地位在甘州之下[77]。与此相比，此时的关系顺序完全颠倒，沙州大王处于上位这点必须引起注意。且由此可见，因沙州大王之死，双方关系曾一度不能圆满地发展，因而请求甘州让沙州所派遣的使节及来自朝廷的敕使得以顺利通过。在沙州与甘州关系缺乏圆满的谅解之时，甘州妨碍沙州与中原通商之事屡有发生。在《册府元龟》中也可以见到：

（后周、广顺二年西历 952 年）十月，沙州僧兴赉表辞，回鹘阻隔。云云。

与中原间的通商被阻，沙州所蒙受的打击无疑是相当严重的，前面谈过归义军对中原、契丹两朝廷的向背，完全同甘州的立场一致，也是基于这种原因。

下面还有一份时期略晚，与上述文件相反，反映两地关系顺畅的文件。

(柏里奥收集文件二九九二号之第三)[78]

夏季极热　伏惟

弟顺化可汗天子尊体，动止万福。即日

兄大王蒙恩，不审近日

尊体何似。伏惟顺时倍加

保重，远诚可望。已前西头所有(事?)宜，每有般次，去日累增申陈，计应上达。自去年兄大王当便亲到甘州，所有社稷久远之事，与弟天子面对商议，平稳已讫。兄大王当便发遣一伴(件?)般次入京。昨五月初，其天使以沙州本道使，平善达到甘州。弟天子遣突律似都督，往沙州通报，哀私无意之人，稍有些些言语，天直以本道使，蒙赐馆驿看待，兼改头并不减损，允过西来。昨六月十二日，使臣以当道平善到府。兼赍持衣赐分物，并加兄大王官号者。皆是弟顺化可汗天子惠施周备，圣泽曲临。

以弟天子同欢庆，今遣内亲同都头价(贾)荣宾等，贺谢轻(轻)信，上好燕脂，表玉镜台壹重捌斤，白绵绫五疋，安西丝两疋，立机细丝拾捌疋，官布陆拾疋，已前物等到，垂检容，更有怀，并在贾都统口，申添子细。

谨状

(别笔)天祖国乙巳岁五月五日

时值夏日盛暑之际，祝弟顺化可汗日益昌盛。为兄(大

王)平时多有烦劳,亦久疏问候。望多加自重。前者沙州诸般事项,已多有繁琐,量已理解。

去岁吾(兄大王)赴甘州之际,曾面商彼此社稷之未来,诸事顺利解决之后,吾(兄大王)得以遣使一队进京。去年五月初,弟遣突律似都督前来沙州,通报此事,此都督为正直之人,与其略有交谈。敕使及本道使逗留贵地期间,蒙安排宿舍、驿传、人货无损,并蒙(弟天子)恩准前来沙州。六月十二日上述天使在本道使随国之下,顺利到达沙州府。另受到所赐衣物,且吾(兄大王)已拜受官号。此皆赖贵方关照。由是得获天子恩泽,为与贵可汗同庆,现派亲族中从都头贾荣宝,携谢恩贺品前往拜谒。上记物品到达之时,烦请查收。详情由贾都统当面转告。

这是归义军节度使写给甘州顺化可汗的书信(也许是抄本)。篇末尾所添天福十年云云字样并非发信人所写。顺化可汗名仁裕,后唐天成三年(西历 926 年)被册立顺化可汗。到了后晋天福三年(西历 938 年)被重新册立为奉化可汗[79]。由此可知发信人是曹议金或曹元德,也许是曹元深[80]。如前面被甘州可汗称为父亲的大王是曹议金的话,发信人应该是曹元德,如果"父大王"是曹元德的话,发信人就是曹元深。

这份信函是因甘州可汗的周旋,中原的使者得以到达沙州,因此发出的感谢信。归义军节度使自称"兄大王",对甘州回鹘可汗称"弟可汗天子",由此可见当时沙州方面对于甘州占有优势地位。

文中应引起注意之处,是第六一八行所谈到的此信发出的前年,沙州大王亲赴甘州,同甘州的可汗曾协议过"彼此社稷之未来"之事。在两国关系上,当时面临最为重要的问题无

疑同贸易有关，沙州的商队在甘州所受到的接待，应有合适的标准。因此在第九行中谈到，根据当时的协定，沙州所派遣的一队使节(商队)经甘州领地前往汉地首都，另外也谈到与归国使节同路，奉旨前往沙州的中原朝廷使节在通过甘州时，得以使用当地的旅舍、驿递，受到相当的礼遇。关于这种协议国使节在途经、逗留期间的待遇，在本稿上篇第四章所引用的《官酒户文书》中，也可见其一瘢。在后面的段落中，也有类似的反映。另外，在第五一六行中，对于沙州概况也利用一切机会进行通报，可以从中注意其两地之间的联络状况。

反映出当地并非官商，而是私人在绿洲诸国的保护下得以旅行的文件，已由那波博士发表。[81]

(柏里奥二七〇三号纸背)《西天大师介绍状》

早者安山胡去后。倍切攀思。其于衷肠，莫尽披剖。在此远近亲情眷属，并怒如常。不用忧心，今西天大师等去。辄附音书。其西天大师到日。希望重叠津置。疾速发送。谨奉状起居，伏惟昭察。谨状。

舅归义军节度使特进检校太师兼中书令敦煌王曹状

先般安山胡造访之后，愈加惦念贵体之安否。然无缘畅述衷情。家人一行途中无恙，敬请安心。如今，值西天大师造访贵地，托其代转音信。上述天竺大师一行途经贵地之时，尚请关照以得迅速通过贵处各驿。

谨此问候，另前面所言之事，还望照应。

这份信件发信人的身份，与记在同文件二七〇三号背纸中元忠书简中见到的称呼完全一致。故其发信人应为曹元忠[82]。且内容为将来自西天竺的旅行者介绍给前方的国度。收信人应为甘州可汗无疑。尽管其中没有日期，但如果真是曹

元忠所写的话，从他在附有晋开运四年日期的《毗沙门天王》雕版中"特进检校太傅"的称呼来看，这份文件的称呼为"太师"，故应形成于晋开运四年之后。

因此可以看出，旅行者可在其国内受到保护款待，利用当地的驿传之便，更可以通过途经国家的周旋，在另外的国家也得到同样的待遇。文件开头出现名为安山胡（也许应读做安山之胡）的人也许就是如此经沙州被护送到甘州的。恰巧当时，即宋乾德三年（西历 965 年），有数十名僧人以自天竺回朝的沙门道圆为榜样，欲前往天竺，途中遭到蕃族的抢劫，据说在西凉府折逋葛支的帮助下，才得以被送往甘州[83]，他们或许经此途径又被送往沙州。

这种绿洲各国之间的联系，与唐初西域各国之间的状况极为相似。当时玄奘三藏前往西域之际，从最初到达的西域国家高昌国王那里得到了分别送给前方二十四个国家的信物及介绍信。另外在送当时统治西域的西突厥叶护可汗大量礼品的同时，还附有一封信，内称"法师是奴弟，欲求法于婆罗门国。愿可汗怜师如奴。仍敕以西诸国，给邬落递送出境"（慈恩传卷一）。这位王姐为占据活国的咀度设（叶护可汗的长子）之妻。

另外，前面书信中落款的第一字为"舅"。曹元忠之女嫁与甘州回鹘可汗而成为当地的天公主[84]。在敦煌千佛洞柏里奥编号为一一七[85]的洞中，此洞与曹氏家族的布施有关。在洞窟前壁阶下的施主像中，有一个像应加以重视。此像位于入口左边的内侧壁中[86]，在无数贵妇人的队列当中的第二名穿窄袖衣的持花妇人像题有：

姊甘州圣天可汗公主一心供养

题记对各位妇人称“姊某”、“妹某”，其中第五人题为“故妹谯县夫人一心供养□□”。从这些来看，这列妇人为曹氏姊妹无疑。被认为是曹元忠之妻，于阗王女的像在入口对面的壁画中[87]被特意放大描绘，由此可推察她在施主中是最为重要的人物。

在同一佛洞的施主像中，可以见到从曹氏嫁到甘州的一个人。她的像位于入口右侧下段壁上，在施主像中最显眼，位于前面提到的天公主的像前，估计为其女儿[88]的三位妇人，身高各异，其中央者右边的题铭为

赐甥甘州圣天可汗

次子(郎?)天公主一心供养

于阗王女之像较醒目，字的墨迹已退色难以读懂，现极易忽视[89]。但请观察柏里奥的图录，可按上述顺序读懂。与行列中大多数妇女的宽袖长衣相对照，这二位及另外一、二位的服饰完全相异，窄袖、长裤、开襟，且头冠的形状也不同，这应属于回鹘服饰。(A. V. Le Cog Chotscho 30 中所见，请参照维吾尔妇女像)

由此可以看出，曹氏自曹议金起到曹延禄时期为止(也许应认为敦煌文件还包含其以后的时期)，与甘州回鹘结成父子兄弟，或一再通婚而商议结盟，两国关系极为亲密。而且类似的做法不仅限于对甘州回鹘。

另外，柏里奥谈到，根据从敦煌一处佛洞中得到的首饰，可以断定曹议金的一个侄儿为北方回鹘圣天可汗之孙[90]，究竟是这二人其中之一，还是另有其人，此事尚不得而知。

(乙)于阗与“西州”

经过敦煌同东方来往的西边各国，同曹氏归义军也有着

特殊的交往。关于李氏于阗，正如后面所要谈到的，可以发现若干值得注意的事项。但关于高昌或龟兹，限于目前为止所发现的文件，尚无法得出结论。本稿下编第二章中曾涉及到，龟兹国尽管途经沙州与宋朝来往，但敦煌文件的最后年限止于至道二年（西历 996 年），而龟兹国是在此之后才来到东方的。因此在文件中不曾提到过龟兹的事情是理所当然的。另外，高昌（西州）因为不经由沙州，而主要经过横穿现在宁夏的道路往返于东西方之间，自然与沙州的关系就不会太密切。但是，在曹氏时期的文件中，尚有一、二处可以见到“西州”的字样。从前文所引用《官酒户文书》中见到的在张承奉时期，沙州与西州回鹘交往的状况推断，再从沙州的国情来看，西州回鹘通常不走沙州之路，但邻国相互之间的近距离贸易及私人性质的贸易，也是可以想象到的。

现可以见到“西州”二字的曹氏时期的文件，同一种类中有数份。在此仅举其中一例[91]：

（柏里奥收集文件三〇五一号纸背）

丙辰年三月二三日，三界寺僧法宝，往于西州充使，遂于同寺法戒德面上，贷黄丝生绢壹疋，长肆拾尺玖寸，其卷梨（立）头立机壹疋，到日添还。若于限不还者（下缺）生利，若道上不平善者，并绢及利，壹仰□承人第一（下缺）取本绢，两共对面平章为第（定），不许开（悔），故立（下缺）用为后验，押字为第（定）

此文件的内容是，三界寺有一位名法宝的僧人正要出使到西州，从同寺法律戒德处借得黄丝生绢一疋。约定回来后作为利息须添加立机一疋偿还。根据那波博士的说法，此处的丙辰年为后周显德三年（西历 956 年）[92]。对此可以理解为绢在

当时已成为本地的通货，法宝从同寺僧人那里借绢以作为路费。然而从文件中附有归来后附加利息偿还的条件来看，也可以看出官营的商队成员，多少都私下携带一些对西方出口的重要物品——绢，到达目的地后，个人做些生意。在日本遣宋僧成寻的《参天台五台山记》中，也曾谈到他所乘船的水手们在旅途中也私下做些生意之事。

在此有二份文件使人感到上述文件中所谈到的“西州”是否为西域北道的西州（新疆土鲁番）即高昌，尚值得怀疑。这就是标有丙申年清泰三年（西历 996 年）正月的柏里奥四六五八号纸背《马军武达儿状》[93]，在其开头有：

马军武　达儿

右伏以达儿，先送　　皇后年，弟名（某）管马军，奉命西州充使，不达乡际亡殁。云云。

另在附有同为清泰三年日期的柏里奥《様司教授福集法律·定法律愿清状》[94]的核算书中所记的支出科目中，有“楼机绫壹疋寄上于阗皇后用”。这位于阗皇后同前面《武达儿状》中出现的皇后在年代上一致，因而可能为同一个人。如果确实的话，武达儿之弟将于阗皇后送至西州之事就有些不合情理。因而此处的西州并非固有名词，而是含有“西面之州”之义，应理解为指的是“于阗”。如果“西州”一词有如此含义的话，对前面借绢契约中所出现的西州就要重新理解，但尚缺乏结论性的资料。

在斯泰因所获附有宋乾德四年（西历 966 年）五月九日标记的文件中[95]，有曹元忠夫人翟氏让人抄录藏于曹氏佛洞的《佛名经》十数部，分别布施于沙州的十七处寺院，另外一部送往“西州”的记载。与其说是送与高昌回鹘，不如理解为送给姻

亲于阗更为妥当。

李氏于阗同曹氏归义军有着特殊的关系，关于这方面，历来就有许多材料可以证明。在敦煌千佛洞当中，就有同于阗王布施有关的佛洞。另外其女又嫁与曹氏，在敦煌文件中又发现同于阗使节有关的记载等，屡屡引人注目。

其中最明显的当属所谓李圣天佛洞，这是柏里奥编为四十七号的佛洞，在壁面夏段，同其他的佛洞一样有布施者的像。前壁左端，有身着中原风格盛装的王者像，旁边绘有稍小的妃像，后面可见男女各二人侍者，以下微眷族、侍臣之像环绕于壁面。在王像中有铭文写道

大朝大宝于阗国大圣大明天子　　即窟主[96]

这位于阗天子即非毗沙氏王，也不是卡拉·坎朝的王。在《五代世记》及其他文中曾有册立李圣天为“大宝于阗国王”的记载。从称号一致来看，结论就很清楚了。他面对中原时自称王，而对于国内则称天子。只是此佛洞的开凿年限尚不清楚，因而无法判断这位于阗天子究竟是谁，李氏于阗同东方贸易最鼎盛的时期，从中原方面而言，在五代至宋初之时。且如果李圣天并非称号，而是固有名词的话，把这幅像当做李圣天的画像不至于有误。

敦煌有同于阗天子有关的佛洞，在于阗同东方的贸易中产生了极为重要的意义。于阗天子将佛洞布施于同自已有着亲缘关系的曹氏，祈盼两国之间结出友好的果实，通过敦煌促进其东方贸易的昌盛。

关于这个于阗天子像还必须补充提示的是，前面所曾见到的“于阗皇后”。如果此像中于阗天子就是李圣天的话，那么画于旁边的妇人才应该是在清泰三年的文件中所见到的“于

阗皇后[97]。

在《武达儿状》中谈到将皇后送往西面之州。这也许指于阗皇后行程二千余里访问沙州，或曹氏之女此时嫁与于阗天子。不管属于哪种情况，双方唯有存在这样的关系，才会在敦煌建造于阗天子布施的佛洞。

其次，需要注意的是于阗李圣天之女嫁与曹氏之事。即反映于柏里奥第一一七窟，斯泰因命名为 Ch. 第八窟的佛洞（在甘州项中曾经引用过）。在周围壁上画有布施者环绕的行像中（全部为妇人），有一位与众不同身着华贵衣冠，显然是中心人物的贵妇人被特意放大描绘，她的像旁有如下的题铭[98]：

大朝大于阗国天册皇帝

第三女天公主李氏为新

受大傅曹延禄姬供养

因题铭位于像的右侧，必须自左行向右行读。内容是大朝大于阗国皇帝的第三女天公主李氏因新受太傅曹延禄妻子的缘故，供养此佛洞。天公主也许是曹延禄的母亲。据说咸平四年（西历 1001 年）延禄之母被封为秦国夫人[99]。秦国为李氏所望。另外似乎同时延禄之妻也得到了陇西郡夫人的封号。她也同为李氏，也可以认为她同属于阗王女。果然如此的话，就可以理解为这位于阗王女因其儿媳（也许还是她的侄女）延禄之妻的缘故，修建了此处佛洞。

另外，还可以据此推断出曹延禄被新授太傅官位的年限。据史书所记载，他最初拥有检校司空官位，太平兴国五年（西历 980 年）在接受节度使任命的同时，官位升至检校太保，到了至道元年（西历 995 年）升为检校太尉（下编第三章）。依据宋制，三公之位、本官、检校官也都是按司空、司徒、太保、太

傅、太尉、太师的顺序进升的(宋史 116 职官志)。因而其成为太傅,应为从太平兴国五年到至道元年中间的时期,其间对宋的朝贡除太平兴国再年(西历 983 年)之外再不曾有记录,因而只能在此时期。只是如果同敦煌文件相对照的话,太平兴国四年的一份文件中称检校司空与历史相符,但在太平兴国九年的年纪中有一份文件却已经称检校太师[100]。从在敦煌文件中所出现的官爵屡次早于汉地正式公布的现象推察,曹延禄也许于太平兴国五年被赐予太保后不久即称太傅,同八年正式升至太傅后,不知宋朝的改制而跨越太尉级别自称太师。如属于这类情况,上面称"新受太傅"时期若不是太平兴国八年正式升任之际的话,也许就是自太平兴国五年升任太保后的八年间自称太傅之际。

乌程将师所藏敦煌古画地藏菩萨像的下段题记中有"故大朝大于阗国金玉国天公主李氏供养之文《观党集林》卷二〇及《沙州文录补》。此人也许是曹延禄之母或其妻。

另外,柏里奥曾提请注意记有在敦煌欢迎于阗使节的一份文件[101],而且羽田博士曾指出过在《曹议金疏》中有为于阗使者祈福的文句[102],对上述事情如从双方的关系来考虑,就很容易理解了。

如此,曹氏通过世代和于阗、甘州通婚,结成同盟,在与各国紧密地联系当中管理交通,经营着中转贸易。在这些同盟国家(后龟兹国亦参与进来)之间,相互之间可以使用对方国家的驿递、馆舍,国使也可以受到官府的欢迎,另外与东方朝廷的交通在各国的协同之下,得以组织、派遣商团的护航队,保持其正常的生活状态。

正如前面所述,于阗以出产玉闻名,而当时玉是西域各国

向汉地出口的最重要的商品之一。归义军向东方的出口也以玉及产自西域的织品为主。身为中转贸易国的归义军当然经常从于阗购买大量的玉，从于阗方面来说，归义军应是其最大的中介人，这种关系从归义军灭亡后的状况来看就会更加清楚。

正如在第二章曾谈到过，党项（西夏）侵入河西，扼制西方各国对中原通商的咽喉，随着辽、宋间国际关系的推移，开始左右各国的贸易。西域各国在党项的控制下或向辽国入贡，或向宋朝入贡，甚至有时必须接受这二个敌对国同时发来的朝贡要求。党项对河西诸国的压迫变得强大，是在景德四年（西历1004年）宋与辽达成和约之后开始的。从此时起，党项开始对河西诸国直接施加威胁，在尔后的二十年内，依附于宋的河西诸国同辽支持下的党项之间围绕着通商权的抗争持续不断，到了明道元年（西历1032年）李元昊即位时，甘州、凉州终于落入其手（参照第二、三章）。

应该看到甘州、凉州成为西夏的领地之后以中转贸易为生命的沙州归义军所蒙受的打击是致命的。考虑到这种情形，就容易理解从此时起在东方的史册上再也见不到沙州曹氏之名的原因了。同东方的联系中断，即使没有西夏的征讨，归义军除了自灭以外就不可能有任何出路。

在这种情况下终止沙州命运的，在于不经过沙州的新交通线的开辟。即当河西归党项所有之后，西域诸国为躲避西夏，自西域南道横穿现在的青海省，走经秦州、熙州的道路。这是往日吐谷浑经营的通商道的复活。根据于阗、拂菻（拜占庭——译注）的使节报告，这条道路自于阗南道向东通过黄头回鹘、达坦之地，经临谷城、青唐（西宁）到达秦州[103]。

这条道路得以利用后，可以明显看到于阗(卡拉坎朝)对宋朝的入贡骤然频繁起来。卡拉坎朝于阗黑韩王之名字初次出现于《宋会要》及其他宋朝方面的史料中，是在大中祥符二年(西历 1009 年)其后再次出现是在天圣三年(西历 1025 年)，治平元年(西历 1064 年)曾一度朝贡后，自熙宁四年(1071 年)起，五年、七年、十年、元丰元年(西历 1078 年)、三年、六年持续朝贡。从宋朝自元丰四年起开始采取限制使臣人数的措施[104]来看，可以清楚当时的贸易有何等活跃。随着经由沙州的路被封锁，于阗的朝贡反而变得异常频繁，如果作为想到于阗特产的玉，在其对中原并非频繁之时尚被大量带入中原的事实，就会明白于阗以前主要是靠沙州及其他国家作为中介者，由他们将玉出口中原的。因这些国家灭亡而失去了中介，于阗人只有自己将玉带到中原。而且作为中介者的敦煌所占有的位置最为有利。屡屡出现于敦煌文件中的于阗使者，尽管其中也有自敦煌继续向东走的，来到敦煌后即返回的人也很多。同时也应该想到自敦煌前往于阗的人也很多。前面所提到过的致书与秦州曹玮的那位沙州镇国王子所说的“我本唐甥，天子实吾舅也，自党项破甘凉，遂与汉隔，今愿率首领，为朝廷击贼”，话语之中，也流露出失去其贸易中转国机能，往日的繁荣也化做昙花一梦的敦煌即使无望，也希求复活的愿望。

(其后笔者曾写过《西夏的兴起与东西方交通》一章，准备叙述归义军灭亡后东西方的交通，但嫌冗长，将其删除，拟另稿再论。)

余论　归义军的性质

在本稿的序言中，曾谈到过归义军的性质其前半期属于河西王国，后半期与高昌王国相同。具体说来，其在前半期占据河西地区与中原相邻，在中原与西方的通商路上进行着管理与经营，到后半期则占据瓜沙二州的绿洲，以经营途经此处的中转贸易为主。对于归义军前后期疆界的差异，不能仅理解为在后半期由于归义军自身势力衰弱所造成的。即在其前期，当时此地正处于政治势力的变动期，为维护通商路归义军需自己来管理这一地区——或者说在当时归义军是这些绿洲地区的霸主，但到了后期，各地政权相继自立，归义军的势力受到排斥，另外可理解为在各地的小政权之下建起了统一的秩序，归义军只要控制敦煌附近其本来的根据地即可以了。由此可以理解为尽管在前期，其实体仍然是占据沙州的绿洲国家，将其势力延伸到其他绿洲地区，具有河西王国雏形机能的敦煌国。

从以下诸项要素可以认识其绿洲国家的特征。

（甲）因为是绿洲国家，当然以农业作为其立国之本；（乙）另外再通过经营途经此地的贸易致富。（丙）其敦煌国的特征是在许多的外族包围中建立的，形成中原朝庭的附属；（丁）佛教极为兴盛。

以上所言，属于极为常识性的东西，但仍有必要的详细说明。

（甲）作为农业国的敦煌

西域的绿洲国是靠人工灌溉的农业为基础的，这方面从古至今都没有变。如今在东土耳其斯坦各地也建造起将地下水引入耕地的水渠（Qaraz），管理维护的人掌握着这片土地的

实权。因此绿洲国的掌权者面临的第一个问题就是经营灌溉。从敦煌的一块断碑中的记录来看，张议潮在进住敦煌后立即进行了灌溉设施的的改造[105]。这是必须要做的事情。出现于唐朝统治时的《沙州都督府图经》及其他敦煌文件中，可以见到成群的沟渠名称，这些无疑都是经过整修的，即使到了归义军时期就土地现状而言，也同样得到持续的经营。为此，以一条渠为中心，数名被称为“渠人”的人们形成组织从事其管理工作。最近那波博士已对此作过研究[106]。

在现藏于巴黎及伦敦的敦煌户籍中，保存有进入归义军时期后的大顺二年(西历 819 年)、雍熙二年(西历 985 年)、至道元年(西历 995 年)这三种户籍[107]。即张淮深和曹延禄时期的文件。正如法制史专家所曾经提示过的，这些与同在敦煌发现的大璃十二年以前的唐朝户籍在制式上有着显著的差异。就所记载的内容而言，户籍中的记载变得明显简略，到了最后至道元年时，只记有户主的姓名，在田籍和永业口分栏中也没有记明已受或未受，而都受田与面积、四至、所在地等项却依然详细地记载着，其作为户籍的形式已经失去，而在形态上变成了地籍。另外其制作的时期也与中原法律中出现的时期标识不一致[108]。应该看到这些都是归义军时期制作的文件，当然并非根据中原政府的命令，也不是准备将之提交给中原政府的，因此必须完全按照归义军独特的需求制作。所以可以说这些同中原的户籍在制式上不一致也是理所当然的。在归义军时期的敦煌文件中田宅的买卖借贷或与之有关的诉讼文件已经介绍了许多。归义军的当政者有必要经常作出土地台帐以备用，从这方面也可以看出在绿洲当中所经营的农业是敦煌国生存的基础。

可以看出现在所发表的敦煌文件其大部分形成于归义军时期。这些文件产生于当时的现实生活之中，所以切实地反映出绿洲之国敦煌的官民社会状态、经济生活的深层内容。只是如今这方面的研究正处于新史料被陆续介绍，研究逐步展开的现状，尽管现在不想引起争议，但有一件富有归义军色彩的事项必须加以注意。这就是在当时的敦煌不曾实行过货币经济。实际上实物经济的色彩很浓厚，仅目前所了解到的，在归义军时期的文件中没有反映出钱币的流通[109]。消费借贷文件中的价格依据为粟麦布帛之类，像家产买卖文件、人身买卖文件之类的标价都是以布帛粟麦或家畜的形式支付[110]，清楚地表明金钱不作平常使用。即使将来能发现使用货币的依据，也只能说明那只是极个别的例外。而将其作为归义军时期的特色的原因，就是在同一时期的中原内地也好，唐朝统治时期的敦煌地区及东土耳其斯坦等所有地区都能见到曾有过货币流通的迹象[111]。因而只能说明这种变化发生于吐蕃统治下的一百年间。

(乙)作为中转贸易国的敦煌

绿洲国家富裕的基础也许就在于从贸易中转中所获得的利润。归义军当然也不例外。正如后段所要谈到的，鸣沙山莫高窟在这个时期有许多佛洞得以开凿或修复，州内十七座大寺中曾养活上千人的僧侣。勿庸讳言仅靠微弱的农业生产是无法从事这等规模建设的。当然，雄立于东西方贸易的绿洲诸国也都具有相当的实力，例如于阗的玉、龟兹的硇砂等都有其自身的特产，与此相反，敦煌却并没有这些产品。对此，正如下文敦煌人自己曾有过清楚的说明：

(曹仁贵献物状[112])

玉一团重一斤一两　羚羊角五对　硇砂五斤

伏以，碛西遐塞，戎境枯荒，地不产珍献，无奇玩前物等。并是殊方所出，透狼山远届敦煌，异域通仪，涉瀚海来还沙府。辄将陈献，用表轻怀，于黩鸿私。伏乞检纳。谨状。

权知归义军节度兵马留后守沙州长史银青光禄大夫检校吏部尚书兼御史大夫上柱国曹仁贵状上(印)。

正如前面曾多次谈到过，当时对东方出口品中最主要的是玉和马匹，其次为绵、毛等织品。玉为于阗所产。马也并非大量产自敦煌，对此大约形成于唐代的《沙州图经》敦煌县的条中把其列举为“当县全无之物”之一，另外从敦煌文件中与牧畜有关的记载极为稀少之处来看，也清楚地反映了这点。在其他出口东方的物品当中所能见到的毡、褐、硇砂等也还是东土耳其斯坦的产物。就连向西面出口的大宗产品的绢也没有满足其出口需要的生产能力。也就是说归义军是仅靠其有利的地理位置而生存的纯粹的贸易中转国[113]。归义军在同于阗、甘州两国的紧密联系之下经营中转贸易的状况，在下编第二—四章，特别是在第四章中已经谈过，在此将前面所未曾涉及的私人贸易作些简单的补充。

当然，在史籍中出现的归义军的朝贡并不是其东方贸易的全部。记载中所遗漏的也为数不少(特别是唐代)，也有根据实际状况没有到达中央，在中原的边境就完成交易返回的事例不曾出现于史籍当中[114]。这些都是在沙州方面被作为官派商队，而在中原方面作为私人贸易处理的，此外普通的商旅往来也很繁盛。出现于前面引用的曹元忠(?)书状中的安山胡也许就是此类胡人。据说远在辽国的上京也开设了“回鹘”商人的居留地[115]。此处的所谓回鹘指处于当时回鹘统治下的西方

诸国的商人。而且据说西夏占领河西地区之后，此处的回鹘商人们甚至出现在遥远的燕京[116]。他们到了元代成为萨尔特人（色目人）的先驱，由此也足以想像出他们在西夏兴起之前是何等地活跃。在归义军末年（或许此时曹氏已经覆灭）的天禧五年（西历 1021 年）还曾发现有商人诈称朝贡使，此事在中原方面的记录中可以见到[117]。这是因为在西凉府只将盖有断铎都官印的纸张发给部下，由他在上面自由填写[118]，所以任何人只要得到这张纸，便可以自称朝贡使前往中原。出现于沙州朝贡使当中，并非中原风格姓名的人也许就是这样的商人。

在归义军那里，贸易为官府垄断事业。在现有范围内已经发表的敦煌文件中，尚未发现私人或寺院以企业的形式同外部进行交易的记录。但是在这种交易中，就其民族性而言敏于盈利的索古特人（他们大多居住于敦煌）必定介入其中。从归义军屡次被称为“沙州回鹘”这点来看，也容易察知此中缘故[119]。

（丙）作为中原属民的归义军

现在如果说敦煌是风靡着中原风格的汉人居住的城镇的话，也许有人会感到好笑。但是我们必须正视处于回鹘、吐蕃的包围之中的归义军，在被割断同中原本土联系之处建立政权的壮举。

正如人们曾屡次提到过的那样，敦煌为华夷杂居之地。但是归义军为中原人所建的政权，中原人是统治者，其国家文化的主体是汉文化。伴随着归义军的独立，在敦煌的汉民族当中有着摄取新的唐文化的强烈欲望。正如王国维所曾经提醒过的[120]，在一份抄本的背面记有二首词，一首词调为“望江南”，另一首词调是“菩萨蛮”，标明记于咸通十年间。这两首词调普

遍被认为前者由李德裕创于太和中年，后者为宣宗所作。实际上要比这更早，尽管如此，但这种通常的说法得以成立，无疑证明了是从那时才开始流行的。果真如此的话，张议潮起兵之时，这些词调也仅在中原刚开始流行，距此不远的咸通年间，在敦煌就出现了按此调填词的诗人，这应该是令人惊叹的事情。通过此事，也可以断定他们在所有方面都极为热心地吸收新的文化。

在敦煌石室中发现的被认为是归义军独立之前形成于吐蕃时期的藏语文件，其大多数已经公诸世间[121]，其中沙州诸寺也有藏语名称，也可以见到各种经济方面的文件，因此难免多少被吐蕃同化。上述咸通十年抄本中新流行的汉词也是用书写藏文的竹木硬笔写成的，在词的同一张纸面上还可见到数行藏文[122]，这也反映了敦煌当时的风貌。

归义军同甘州、于阗两国的往来之频繁，特别是相互通婚，由此也在一定的程度上吸收了他们的习俗。前面曾提示过千佛洞第一一七窟中所见自曹氏嫁与甘州回鹘的的妇人像中的服装问题，除了两位身着回鹘式服装的妇人之外，还有二、三处可以见到异族习俗的影响。

在居住于敦煌的各民族当中，也有同族相聚形成部落的现象。在现有的敦煌文件中可以见到“曷骨萨部落”的字样[123]，还有约形成于大中年代的一份文件中，也出现了“阿骨萨部落”、“悉灵萨部落”等称呼[124]。这样的部落得以形成，自然其固有的习俗就容易维持，《敦煌十二咏》[125]的第十二首中有“板筑安城日，神祠与此兴”，如果将其中的“安城”作为“出身于安国之人的居住地”的解释成立的话，就能理解在此地作为他们本地宗教的祆教祠庙之事了。这里究竟是否为祆祠尚

不清楚，但从前面引用过的《官酒户文书》来看，即使到了归义军时期，还盛行这样的祭祀，而且可以看到可以得到官府提供的酒[126]。

此外，如果继续探求的话，也许还可以发现几多异种文化的痕迹。但不能对此作过大的评价。归义军是由接受儒佛两种教养，书写优美的四六文的中原人来做统治者的[127]。这些中原人被千里的戈壁将他们同本土隔绝，在恰似汪洋大海中的孤岛的绿洲中，维持汉文化的传统达二百年，必须承认这一历史值得重视。

（丁）敦煌的佛教

归义军时期的敦煌佛教极为兴盛，将其称为佛教之都也并不过分。在前面的归义军朝贡记事中，应该注意到赏赐佛经、佛像之事屡有出现。在举世闻名的千佛洞内，归义军时期开凿或修复的洞窟为数不少，也可以看到以张氏、曹氏为首的敦煌豪族们在此都建有自家的佛洞[128]。还有像于阗王的洞窟这样的，由外国在此布施。官民俗人根据信仰结成社邑，服务寺院的状况那波博士已有详细的介绍[129]。寺院及僧侣的数目也非常多。在归义军建立后不久的咸唐十年的一份文件中，列记了位于当时沙州境内的十七处大寺及若干处佛坛[130]。而且从另一份文件中可以得知其中的五座寺内分别住有僧人、沙弥达三十八人乃至六十人[131]，另从贞明七年的一份文件中还可以得知，在其中的十四座寺内（内有五座尼庵）分别有二十乃至一百八十九人，总计僧尼人数达近千人[132]。

必须注意的是这些大多数的寺院、僧侣并非全然依靠檀主的布施生活，他们不仅拥有庄园，役使所辖寺户进行耕作，更积极地从事麦粟之类的高利贷及经营磨坊等业务。应看到

享有资本与劳动力的此等寺院其经济实力已在当地占压倒优势。[133]

另外在归义军时期佛教僧侣的往来非常频繁，在佛教国敦煌这样的地方会受到优厚的款待。

在后晋的天福年间经西域前往印度的沧州僧人道圆于宋乾德元年(西历 965 年)归国，受此举的刺激有一百五十余名僧人提出到西域取经的请求[134]，随后前往西域的人也很多，以至于有议论要求对此加以限制[135]。因有了如此多的归朝者译经院(后改称传法院)得以建立，但另一方面从印度来中原的僧人也很多。出现于前面曹元忠书状中的西天大师也许就是这些人当中之一。书面的语气中表现出对这位西天大师特别的优待之情，但汉地僧人在途中的各国也受到各方优待[136]。藏于北京的敦煌文件收字四号《至道元年僧道猷往西天取经牒》就属于其中的一位僧人所有，作为经过敦煌时请求得到应有保护的证明。在《清波难记》卷十中记载着通过西羌地带时如果扮作僧侣装束旅行的话，就可受到信仰虔诚的土人的优待保护，因此宋朝的一位使节就化装成僧侣的模样的故事，这不仅是在西羌，也许在河西各地都是同样的情形。另外，即使西域各国对中原的朝贡处于中绝期，也只有僧侣能够往来(如周顺广二年的僧兴、淳化二年的专崇等就属于此例)。这主要也是基于西域各国优待佛僧的缘故。[137]

注释

[1]旧五代史卷一三八吐蕃传与五代史记四夷附录、吐蕃几乎完全一致，这也许是《永乐大典》编纂之际所产生的遗漏，正如旧五代史复原

者注记中所言。

案，此传多与欧阳史同。疑永乐大典传写之误也。今无可复考，姑仍其旧。

[2]桑原博士《关于隋唐时代往来于中原的西域人》(收于《东洋文明史论丛》)三五四—五页、三八三页。

石田干之助《关于天宝十载丁籍所见敦煌地区的西域人》(收于《加藤博士还历纪念东洋史集说》)八五一八七页。

[3]收于《沙州文录》二十三—四叶。

[4]曹氏节度使的承袭时期尚有许多不明之处，只好减去上篇中张氏系图中的在位期间。请参考第三章的年表。

第五代节度使曹延恭最初名延敬，为避宋太祖的名讳获赐延恭之名。于后周显德二年(955年)成为瓜州团练使的曹元恭恐为曹延敬之误(参见注[10])另外宋史太祖记及其他的关于建隆二年入贡的记载中，将延敬记为延续，估计是为避讳之故。

延晟在《长编》中被记为延晨，但从罗氏的考证来看应以延晟为准。宗寿之弟宗文曾被写作宗久(宋会要)宗允(文献通考、宋史)等，究竟应以何为准，尚无法得知。

除能见到的这份系图之外，在柏里奥所获文件中尚有《曹仁贵仲秋状》、《曹仁贵献物状》(受于《沙州文录》、《敦煌石室遗书》等)等文件。其地位是“权知归义军节度兵马留后守沙州长史云云”，更按有“沙州朝贡使印”(《敦煌文录》将其读为沙州节度使印，但如按那波博士的意见，应读为“朝贡使”)。文件上没有日期，另外其姓名又不曾在其他文件中出现过，故没有将其列入系图。

[5]当时所书写的佛名经二百八十八卷中，目前已知伦敦藏有其卷四(S. 4240)、卷十五(S. 3691)(BSOS. X－2，PP325－326)、已故罗振玉藏有第九卷(《瓜沙曹氏年表》第一叶里)、北京图书馆亦藏有一本(羽字二十四号、卷次不详)(许国霖《敦煌写经题记》第七叶里)这些藏本都有本文所引用的题记。

此经为曹元德发愿所写，关于这点，有本文插入的照片（根据本所所藏《敦煌佛像照片》149C）所见，通过经文末尾处所写“曹元德礼已”字样可以断定。

[6]滨田耕作博士《斯塔因发掘品过眼录》上（东洋学报八卷一号）一二二页、（六）西汉敦煌国王许出家敕书。

[7]《沙州文录》第十九叶、《敦煌石室真迹录》戊、其他。

[8]羽田亨、保尔、柏里奥共编《敦煌遗书》活字本第一集。

[9]天福七年十二月丙子，于阗使都督刘再升来。沙州曹元深、瓜州曹元忠，皆遣使，附再升以来。（五代史记卷九，晋出帝记）

另外当时曹元深为祈求使节得以早拜天颜，旅途顺利而作的疏文已经有过介绍（《敦煌遗书》活字本第一集）。

[10]在五代史记七四、四夷附录、吐蕃中，有：

知瓜州曹元恭为瓜州团练使。

其后不久，在宋建隆二年还有“瓜州团练使曹延敬”的记载（长编），按罗振玉的解释，此应视为延恭之误，盖宋代在编纂五代史之际，为避国讳将敬改为恭，更有可能将延误写作元。

[11]引自 BSOS. VII－3，P. 570。

[12]滨田耕作博士前记论文（东洋学报八卷一号），（七）曹氏祈福疏。（《东亚考古学研究》所受的重要之处有误植，需注意。）

[13]参照后段注[34]及第三章。

[14]宗寿向辽朝贡，比兴宗的时期还早，应看到在编纂辽史原典之际省略了“宗”字。

[15]后段第三章所引《韩　墓志铭》，辽史十二圣宗记等。

[16]罗振玉《瓜沙曹氏年表》第九叶。另外罗氏将此文误读为“授曹恭顺于越”。

[17]国家旧使远国，多用犯徒罪而有才略者。使还即除其罪。（辽史卷十六，圣宗记、开泰九年十月戊寅）

[18]在《宋会要》蕃夷五之三里，《沙瓜二州》条目中，见有

庆历二年(1041年)二月,沙州北亭可汗王遣大使密、副使张进零、和延进、大使曹都都、大使翟入贡。

这位被称为北亭可汗王者,在同书蕃夷七之二六表《历代朝贡》条目中亦可见:

康定二年(1040年)即庆历元年十一月十五日,北亭可汗奉表贡玉、乳香、砂、名马。

此人性格如何,尚不得而知。另外,上面庆历二年的记事,我将其读作"沙州北亭可汗王",也许应读为"沙州与北亭(庭)可汗王"。

[19](曹)琮欲诱吐蕃,犄角图贼。得西川(州)旧贾,使谕意。而沙州镇王子,遣使奉书。曰,我本唐甥,天子实吾舅也。自党项破甘凉,遂与汉隔。今愿率首领,为朝廷击贼。带善琮策。(宋史二五八曹彬传附琮传)

此记事在《长编》中,附于庆历元年夏四月甲申琮自秦州转任陕西副都部署的记事之后,另外上述沙州镇王子被记为"沙州镇国王子"。而且此事件所在的年月,正如上述《长编》记事中所注,为曹琮驻秦州期间,与前面的庆历元年相距不远。

在《西夏记》、《西夏书事》等将《长编》中的这一记事定为庆历元年四月有所不当。另外此二书中所谓"已尔以兵攻,沙州不克"之说,似无以凭证。

[20]例如长兴四、五年间曹议金疏中所出现的"河西归义等军节度使检校令公大王曹"之称,为最初出现的称号。但曹议金最初似乎没有称王,本文所引用的《佛名经》当中也只是"府主尚书曹公",同藏于伦敦的《佛名经》(S. 6255. ,BSOS. ,VII－3,P. 563)中为"府主太保曹公"。

从宋正式获得王号为本文所记咸平四年初的事情,通过《长编》卷四八注可以明确:

《实录》云,加归义军节度使检校太尉。今从《会要》及《本传》,于是始封王爵也。

将敦煌文件中所见的节度使的散官封号与汉文史籍中所见的封号相比较,就会发现前者经常抬高自己的封号。也许这些封号是根据其请求所给予的。

[21]羽田亨博士《敦煌遗书》活字本第一集解说,第三—四叶。

王国维《于阗公主供养地藏菩萨画像跋》(收于《观堂林集》旧版卷十六、增订版卷二〇)

[22]柏里奥二七〇四号《曹议金疏》(收于《敦煌遗书》活字本第一集)、同四六三八号《曹夫人赞》(《沙州文录》及其他)。

[23]引自那波利贞博士《关于按佛教信仰所组织起来的中晚唐五代时期的社邑》下一一三页。另外在这份文件中治、民二字缺划,在伦敦的 S 四四七三号《大晋皇帝祭文》中曾使民字缺笔(BSOS. X－2 PP339－340)唐亡后为避国讳也屡有缺笔之例,并不能以此作为判定文件年代的依据(参照陈垣《史讳举例》四七《翌代仍讳例》)。因此暂且将其认定为曹氏时期。另外在后面所引用的千佛洞第七十四窟中的"大朝大于阗国天册皇帝第三女天公主李氏"之句,这里的天公主并非于阗的天公主,而应理解为沙州的天公主才对。

[24]《册府元龟》卷一六九、九六五、九七二。

[25]曹氏时期节度使与瓜州刺史或团练使、防御使的关系如下:

节度使	瓜州
议金	慕容归盈
元德	?
元深	元忠
元忠	延敬(元恭?)
延敬	?
延禄	延晟、延瑞
宗寿	宗文
贤顺	贤惠

[26]西天路竟一本　东京至灵州四千里地。

灵州西行二十里至甘州,是汗王。又西行五日至肃州。又西行一日至玉门关。又西行一百里至沙州界。又西行二日至爪(原文如此——原作者)州。又西行三日至沙州。(下略)

(Serindia Vol. PI. CLXVII)

把它认定为五代或北宋初期的理由是，第一，文章称起点为东京，将国都设于汴京称之为东京的，只能是北宋或五代。其次是经由灵州之说，本文已经谈过，经过灵州的道路为五代至北宋初期最普通的通道，从至道、咸平年间开始几乎就不再被利用。再次是“(甘州)是汗王”这句，这无疑是在说明甘州是汗王的根据地，也许原文为“是汗王地”的漏字。如此甘州为回鹘之地，沙州国占有瓜州与沙州的时期，因此这份文件不会是五代或北宋初期之外的产物，况且是在经灵州的路途得以利用的时期。

另外，标题中所见的“竟”字犯宋朝的国讳，而字又没缺划，故可以认为是在北宋之前，但这种禁忌能否得以严格遵守尚有疑问，故难以确切断言。

[27]拙作《高昌回鹘与龟兹回鹘》(东洋史研究七卷二、三号)

另外有以西州回鹘和甘州回鹘为主进行研究的王日蔚的文章《唐后回鹘考》，较全面地搜集了正史、册府元龟等记录，但没有利用宋代极为重要的史料《续资治通鉴长编》，此为《宋会要稿》出版以前之作，没有使用这一史料，对于像王氏这样针对朝贡的频度及朝贡品性质而进行的研究来说，应该是重大的缺陷。

[28]C. Barbier de Meynard et Pavet de Courtelle, Macoudi Les Prairies d'or. T. I. p. 288 p. 358.

此 Kusan 或 Kusan 等词指龟兹，这种说法已经在羽田亨博士的《吐鲁蕃出土回鹘文摩尼教徒祈愿文断简》(受于《原博士还历纪念东洋史论丛》)及《关于大月氏及其遗霜》(史学杂志四一编九号)中得到过论证。

[29]册府元龟九六五、旧五代史本纪、其他。

[30]曹议金书(收于《敦煌遗书》)

[31]王国维《于阗公主供养地藏菩萨跋》(收于《观堂集林》卷二十)

[32]M. F. Grenard, La legend de Satok Bodhra Khan et l'histoire.

(JA. 9—XV,1900)pp. 86sq.

[33]后梁乾化元年(911年)的朝贡记载如此之多应该是例外。

[34]在《续资治通鉴长编》十,开宝二年(967年)十一月庚申条中有

回鹘使者,道由零州,交易于市。知州段思恭,遣吏市硇砂,吏与使者争直忿竞。思恭释吏不问,械击使者。归愬于其国。回鹘可汗遣使赍牒,谒灵州,询械拒之由。思恭知理屈,不敢报。自是数年,回鹘不复入贡。

事实上宋朝方面所有的史料直到以后的太平兴国五年(西历980年)为止,就再也不曾见到回鹘入贡的记事。在宋史卷四九〇回鹘传中所说的:

开宝中累遣使贡方物。其相鞠仙越亦贡马。

如将此与《宋会要》蕃夷四回鹘一章相对照的话,就会发现所谓"累"字,是表示开宝元年及二年的朝贡,而并不能理解为整个开宝年间都来朝贡。这应看做是宋史编者的失误。

然而,在此期间曾多次向契丹朝贡。

[35]太宗太平兴国元年冬,遣殿直张璨,赍诏谕甘、沙州回鹘可汗外甥,赐以器币,招至名马美玉,以备车骑琮璜之用。

(宋会要蕃夷四之二)

·宋史回鹘传中将此作为二年冬。

[36]辽史卷十四及十七圣宗纪、属国表、卷九三萧图玉传及萧惠传。

统和二十八年(1010)的事件应与大中祥符元年(1008)向宋朝报告的西夏进攻甘州失败的事件(长编卷六八、三月戊辰及五月)有关。

萧惠传中说道"太平六年讨回鹘阿萨兰部,征兵诸路。独阻卜酋长直剌后期,立斩以獯。进至甘州、攻围三日,不克而还。"将甘州与阿萨兰即高昌混同。

[37]《宋会要》方域二一之一四里,西凉府。

[38]后唐明宗时,自凉州孙超派遣的使者谈到(宋会要方域二四,

宋史吐蕃传)

凉州……旧有郓人二千五百人,为戍兵。及黄巢之乱,遂为阻绝。(孙)超及城中汉户百余,皆戍兵之子孙也。(五代史记七四略同)。

另外,在上述的宋会要及宋史吐蕃传中更有这样的记载。

郭外数十里,尚有汉民陷没者有耕作。余皆吐蕃

[39]经过灵州的路,正如前面注[25]中引用过的段思恭同回鹘间的争执中所见到的,另外从五代晋高居晦的于阗纪行来看,是经灵州出发的,到了宋代乾德年间许多僧人前往天竺时,也是经由"朔方路"的(宋史四九二吐蕃传、宋会要方域二一之四、长编)。也许这条路为主要道路。

经过泾州的道路,沿泾水伸向西北,即清代左宗棠改修的陕甘公路北路附近的道路。后周时这里成为主要通道。《册府元龟》九六五外臣部总序中有

(周)太祖又自泾州安国镇,至西凉府,沿路三处设州。以吐蕃首领为刺史,以总之(五代史记七四略同)

另在《宋会要》方域二一之一四《西凉府》条目及宋史卷四九二吐蕃传中可以见到

开宝六年,凉州令步奏官僧吝氈、声逋胜拉蠲二人,求通道于泾州,以申朝贡。诏泾州,令牙将至凉州,慰抚之。

因经灵州的道路被阻(参照注[34],故选择走泾州的道路。

[40]两节度使仅仅是名目而已,其各自都分别兼任河西节度使与安西四镇节度使的称号,可以说明当时是把两镇当作对西方的基地。

后晋天福年间灵武节度使冯晖的部下吴继勋刚刚夺得凉州,忽然次年泾州节度使的部下陈延晖赶赴凉州,进驻此地(五代史记七四)。这可以理解为灵、泾两镇之间为争夺通商路而进行的争夺战。另外,正如通鉴二六七中所记载的岐王李茂贞对灵州的征讨企图,应看成类似的争夺战是在两镇之间直接进行的。进而,当时在梁控制下的诸藩镇前往救援灵州,由此可以断定这些基地也已成为诸政权争夺战的对象。而且

正如下面所表现的：

契丹主以……汉将史诠为彰义节度使。……史匡威不受代。（通鉴二八六）

这样的争夺战连契丹也曾经介入进来。

[41]从宋王延德的高昌纪行（宋史四九〇高昌传，文献通考卷三三六、挥尘前录卷四，收于长编的缺前半部）来看，是从党项平夏部根据地夏州出发的。

[42]除五代史记七四、四夷附录党项条目中出现的：

其（党项）在灵、庆间者，数犯边为盗。自河西回鹘朝贡中国，道其部落、辄邀之，执其使者，卖之佗族，以易牛马。

记载之外，记录有在灵州附近的西域诸国的朝贡使遭受党项抢劫之例屡有所见。

[43]从注[39]中引用的册府元龟之文中可以看出，后周时在靖州与凉州之间所设的三州，由吐蕃的酋长担任其刺史。

[44]例如从前面注[42]中可以看出，在史籍中尽管经常作为掠夺者出现，但决不能认为他们一惯如此。《松漠纪闻》中尽管曾谈到因西夏对西域诸国课以重税各国大受其害，这只是因重税的害处而特载入史书，应当想到商队通过缴纳重税经常可以得到保护和带路。即使不缴纳重税，正如本文所谈到的，西域诸国经常从他们的手中买到大量的马匹，这对商队来说是极为有利的生意。以吐蕃的一位酋长带有“开道使”这样的官名为例（宋史吐蕃传），可以看出他们的作用。他们之所以成为掠夺者，经常是由于上述的交涉不能圆满解决的缘故。

[45]（后唐）明宗时，诏沿边置场市马。诸夷皆入市中国，而回鹘、党项马最多。（五代史记七四）

凡市马之处，河东则府州岢岚军。陕西则秦、渭、泾、原、仪、环、庆、阶、文州、镇戎军。川峡则益、黎、戎、茂、雅、夔州、永康军。……招马之处。秦、渭、阶、文之吐蕃、回纥。麟、府之党项。丰州之藏才族。环州之白马鼻家、保家、名市族。泊泾、仪阜（今陕西省富县——译注）、延、火山

保安军、唐龙镇制胜关之诸蕃。(文献通考卷一六〇)。

《宋会要》兵、宋史兵志等记载要比上述略微详细,据此,上述为雍熙、端拱之后到西夏入侵灵州为止的建制,现今陕西、东甘肃以外的地区并不多见。而且根据《宋会要》兵二三之三的记载,府州的马为最好的良种,环庆的马略次,秦、渭之马骨骼略大,但有很大缺点,其他与此相比皆为劣种。即西北以外没有著名的良马供应基地。

[46]关于当时的贸易状况准备在后面进行叙述,但在此先举一、二处值得注意的事例。

如本文所言,私人贸易无论在何等时期都能够进行,在当时最为重要的贸易品的马匹进口,其大部分不是以朝贡的形式进行,而是采用由蕃部带进,中原政府购买的手续进行的。另外在史籍上也可以见到有中原的商人前往境外采购马匹的事例。(《宋会要》、兵、二二之四一五)

边境的官吏其内里又同时是大贸易商。

又紧陕西并边主兵官,与属羌交易。(宋史卷一八六、食货志、互市舶)

这是在史籍中例外载入的事例(如泾州的张铎),如灵州的冯晖曾奉命转任内地,但随即后悔离开灵州,便立即返回灵州(通鉴二八五及旧五代史一二七本传),曹琮成为天子的姻亲,便按本人的心愿得以统领秦州(宋史三五八),可以推察,他们通过得到边镇的任职获取巨大的私利。边境藩镇父子相承者甚多之事,也正说明了其中缘故。

[47]在旧五代史卷四一唐明宗纪中,长兴元年封皇帝称号的册文当中有"控灵武而瓜沙并复"一句,这不能理解为后唐收复了河西地区。从《五代会要》卷三〇来看,根据后唐天成元年六月御史台的上奏,在讨论对诸外藩的待遇问题时,已决定对甘州回鹘以小番朝贡的待遇。

[48]严密地说来,这种现象在唐代自安史之乱之后,唐失去了西北地区就逐步地开始默认了。

[49]资治通鉴卷二六七、开平三年末条。另参照注[40]。

[50](杨)延琦,善骑射,有权略。唐中和初,凤翔李茂贞,委以新腹

之任，易姓李氏，齿于诸子。后昭宗西幸，梁祖迎驾，攻逼岐下者累年。及昭宗东迁，长围方解。大军之后，府库空竭。彦琦请使甘州，以通回鹘，往复二载，美玉名马，相继而至。所获万计，茂贞赖之。(《九国志》卷七、李彦琦传)

[51](天成)四年(929年)四月，敕沿边置场买马，不许蕃部至阙下。自上御极以来，党项之众，竞赴都下卖马。常赐食于禁廷、醉则连袂、歌其土风。凡将到马，无驽良并云上进。国家虽约其价值以给之，然计其馆给赐赉，每年不下五六十万贯。大臣以为耗蠹中原，无甚于此。因降敕止之。(五代会要卷二九党项羌。旧五代史卷四〇)

[52](长兴四年十月)先是，上问见管马数。枢密使范延光奏，天下常支草粟者，近五万匹。见今西北诸道藩卖马者，往来如市。其邮传之费，市估之价，日以四五十贯。以臣计之，国力十耗其七。云云。(五代会要卷十二，马)

[53]据传朔方节度使冯晖因对蕃族怀柔成功，每年可获马匹达五千之多，反而遭受朝廷猜忌(通鉴二八五)；彰义(泾州)节度使李全会致力于采购马匹，怠慢了一般政务而受到申斥。(通鉴二七八及两五代史本传)

天成二年(927年)三月五日，门下侍郎兼工部尚书平章事判三司任圜奏，三京留守，诸道节度观察、诸道州防御使、刺史，每年应圣节及正至等贡奉，或恩命改转，或讨伐胜捷，各进献马。伏见本朝旧事，虽以献马为名，多将绫绢金银折充马价。(下略)(《五代会要》卷五《各节》)

这种进献并非在礼仪上表现骏马的头数，大多数进献的都是实用性的物品。这方面从《册府元龟》一六九帝王部《纳贡献》及《二十二史札记》卷二二《五代诸侯贡奉多用鞍马器械》中所列举的事例来看就可以明白。

[54]在五代末期，汉曾苦于马匹不足而大量地采购军马(五代会要卷十二，通鉴二八七，天福十二年)，周时，能够允许输入马匹的回鹘从事私人贸易(《册府元龟》九九九)，应理解为以此作为吸引他们前来卖

马的举措。宋太祖即位后不久，著名的马匹经营者党项的李彝兴进献马匹之时，太祖极为高兴地赠赐玉带，此事被载于宋史四八五夏国传中，由此可以看出其中除了政治上的原因之外，还可以推察出当时宋朝军马严重不足的状况。

[55]参照注[46]。另秋贞（田村）实造在《澶渊之盟及其历史意义》中谈到的关于宋朝北部边境的事态，在其西部也有着同样的状况。

[56]太平兴国四年(979年)十一月。先是，诏中使赵守伦优给价，和市在京及岫州民间私马。于是到十七万三千五百七十九疋。(注本志载市马事在太平兴国四年。按正月即出师。恐在四月以前矣。《实录别本》载赵守伦市马数在十一月乙巳前。金因之。盖市马前此事。及此乃上其所得之数也。)(长编卷二〇)

而由于当时与辽作战失败，太平兴国五、六年间为补充马匹不足，在购买马匹方面开始变得日益积极起来。

(太平兴国)五年十二月，诏岁于边军市马，偿以善价。内属戎人，驱马诸阙下者，悉令县次续食，以优之。云云。(《宋会要》兵二二《买马》)

采取这样积极政策的结果是造成了钱币大量外流。

(太平兴国八年十一月)盐铁使王明言，沿边岁运铜钱五千贯，于灵州市马。七百里沙碛，无邮传，冬夏少水，负担者深以为劳。戎人得钱，悉销铸为器。郡国岁铸钱，不能充实用。(下略)(《长编》卷二四)

[57]参照注[35]

[58]西域诸国自古以来就经过漠北民族买进中原物资之事，已经有人介绍过(羽田亨博士《西域文明史概论》)到了这个时期，北方民族建立起了中原式的国家，留下了历史记载，因而能够尽可能详细地了解他们对西域诸国的关系，这同前代相比较应当承认有很大的变化。

[59]咸平元年(998年)十一月戊辰。西京左藏库使杨允恭言，准诏，估蕃部及诸色进贡马价。请铸印。诏以估马司印为文。置估司马，始此。(《长编》卷四三)

[60]咸平五年(1002年)灵州落入西夏之手时，张齐贤主张对西凉

六谷部采取怀柔政策以确保马匹的来源(《长编》卷五一,咸平五年三月癸亥)。由此立即开始进行途径秦州的道路调查,此事见于《长编》同年四月己丑条目如下:

择三班使臣熟西鄙山川要害者,自秦州入蕃界招马。时或言,缘边有路,可入蕃落,因遣视之也。

[61]事实上敦煌文件的下限到至道二年(西历 996 年)为止,因此难以断定契丹的年号在敦煌完全不用。

[62]Lionel Giles Dated Chinese MSS etc,V. (BSOS. X—2)

[63]节度使迭立被记载于史籍,与其报告到达中央时限有关,而报告经常迟到。另外就张承奉的事例而言,尽管已在沙州接受了正式任命,但在史籍中也许将他下一次的朝贡与其任命同时记录。在此年表中依靠敦煌文件的帮助才得以清楚当时的年限。除在第一章所叙述之外,其原始依据大致如下:

曹议金死殁的年限在那波博士《梁户考》三(中国佛教史学二卷四号)中附加的柏里奥二六三八号文件的影印件中可以见到:

乙未年(清泰二、九三五年)……天王临圹,衣物唱得布捌千叁佰贰拾尺

由此得以确定其年。

在柏里奥三六六〇号断片(根据那波博士手抄)中可以见到:"太平兴国四年四月　日,权归义军节度兵马留后金紫光禄大夫检校司空兼御史大夫上柱国谯县开国舅男食邑三百户曹延禄牒"字样,因此可以确定曹延禄取代曹延恭之事在此前不久。

[64]如果将《会要》中误记的皇佑二年十月(实际为四年十月,如与长遍及蕃夷七对照的话就会清楚)入贡,如将北亭可汗的入贡加上的话,正好是七次。

[65]参照注[18]

[66]聚米图经谓:"元昊既居犀牛城,筑凡川会,诱胁嘉勒氏诸部豪酋,斯赉因二子猜沮,徙居理泌城。元昊无吐蕃之虞,始再举兵,攻回纥

陷瓜沙肃三州。"与《实录附传》先后不同。今从《附传》。(《长编》一一九，景佑三年十二月辛未条注)

[67]没有明确记载西凉落入西夏之手年限的资料。

[68]根据《松漠记闻》他们多数也居住于燕京附近。

[69]园田一龟《关于朝阳县出土的韩公墓志铭》(奉天图书馆丛刊第二十册)

[70]根据京都帝国大学文学部所藏拓本。据此有二、三处与园田、罗氏的读法不同。

[71]统和三年六月乙亥，以归义军节度使王希严为兴国军节度使。(辽史卷一〇)

太平四年十二月，以萧从政为归义军节度使。(辽史一六)

天圣四年正月癸未，契丹遣……归义军节度使康筠来贺长宁节。(长编一〇四)

天圣四年十二月丁酉(契丹)遣……查州观察使石宇来贺正旦。(长编一〇四)

[72]参照罗福颐《满洲金石志》卷二第十叶。

[73]根据王重民《金山国坠事拾零》(国立北平图书馆馆刊九卷六号)22—23 页及那波博士演习教材，相互参照订正。据那波博士介绍，此为四通连帖乃其第一理由。王氏之物尽管在冒头处为"上缺"，但那波博士的文件中有标题，因而两相合并即可完整。实际上，同其他在敦煌发现的书简相比较的话，这份文件中看不到开头的问候语，也许缺少上部，但从现有的原件中仍能读懂其意思。王氏将其附加上《曹义金上回鹘众宰相状》的标题，如将发信人当做曹议金的话，不管从文中内容来看，还是从发信人的身份来看都是错误的。

[74]第三至四行"般次"之词在后段注[84]中所引用的柏里奥二一五五号纸背的曹元忠书状及《宋会要稿》蕃夷四之一四中也有，指使节一行，即如同官营的商队。

十二行"世界"之语在曹元忠书状中也出现为"有此恶若之人，不要

两地世界”，可理解为“两国间的友好关系”之意。

[75]《曹元深疏》(《敦煌遗书》活字本）

[76]从此文中似乎可以理解为大王同众宰相也结成了父子之谊，但从下一份曹元深或曹元忠书简中称同一回鹘可汗为“弟”的情形来看，则无法作此解释。

[77]王重民前载论文 18—22 页。

[78]根据那波博士讲读用教材。第十三行中所见“改头”之词的意思没有详细的解释。

[79]关于判定这份文件的唯一线索顺化可汗仁裕，中国的各种史籍，特别是《册府元龟》的记载甚为混乱，无法整理。也许将仁美(英义可汗)同仁裕相混，混同了关于甘州以外回鹘消息。

王日蔚将顺化可汗的册立认定为同光三年(《后唐回鹘考》史学集刊第一期 24—25 页)，这是由于《册府元龟》九六七之误所造成的。

[80]顺化可汗册立的天成三年为张匡邺等赴于阗之年。且一行中高居晦的纪行中不见元德之名，也许此时为曹元深。

[81]引自那波利贞博士《关于根据佛教信仰组织起来的中晚唐五代时期的社邑》

[82]根据上述论五一七页，延禄的官位与之相同，可能此二七〇三号纸背的二种书牍互相关联，发信者也应该是曹元忠。

[83](乾德)四年，僧行勤等一百五十七人，谒阙上言，愿至西域求佛书。许之。以其所历甘沙伊肃等州、焉耆、龟兹、割禄等地，又历步路沙、加湿弥罗等，并诏谕，令人引道之。(宋会要蕃夷四之八八，天竺)

另此事也见于同书道释部二之五，长编等。

(乾德)四年，知凉府折逋葛支上言，有回鹘二百余人，汉僧六十余人，自朔方来，为部落劫略，僧云欲往天竺取经，并送达甘州讫。诏书褒答之。(会要方域二〇之一四西凉府，宋史吐蕃传略同。)

[84]另外，因回鹘称中国为舅，“舅”字也含有“中国的”或“在任的中国天子”之意，在此只按字面理解为舅即可。

在下面引用的也许时期更早的文件（根据那波博士的教材）中，甘州可汗称为兄元忠称弟。或许对顺化可汗称弟，而对其子景琼称舅。

（柏里奥二一五号纸背）

元忠辄有少事，须合咨闻，伏希仁私，必须从允。早者当道差亲从都□曹延定，往贵道复礼。况（说）是两地一家，并无碍阻。使人去后，只豫宽快，并不堤防。去年五月二七日，纵向东有贼出来，于雍归镇下，煞却一人，又打将马三两疋，却往东去。运后奔迭问汛，言道。趁逃人来。又至六月四日，悬泉镇贼下假作往来使人，从大道，一半乘轿，一半步行，直至城门，提将作极小口五人，亦乃奔趁相竞。其贼一十八人及前件雍归镇下，并是回鹘，亦称趁逃人来。自前或有逃人经过。只是有般次行时，发书寻问不曾队队作贼偷劫。如今道途开泰，共保一家，不期如此打劫，是何名价。又去

五月十五日被肃州一家鸡悉的作引道人，领鞑提（坦?）贼一伯，已来于瓜州、会稽两处，同日下打将入口及

牛马，此件不忏

贵道人也。况且

兄弟才教

恩义，永契岁寒，有此恶弱之人，不要两地世界。到日

伏希

兄可汗天子细与寻问，勾当发遣，即是久远之

恩幸矣。今因肃州人去，谨修状

起居咨

闻，伏惟

照察　谨

六月（日弟）归义军节度使特进检校太傅兼中书令曹元忠状上

〔朱印《归义军节度使新铸印》〕

[85]Mission Pelliot, Les grottes de Touen houang Tome IV. 斯泰因将此洞命名为 Cave Ch. Plan 44（Serindia Vol IIpp. 931—934. Vol.

IVPlan 44)此洞因《五台山图》而得以知名。

[86]Les grottes de Touen houang T. IV. Pi. CCIV. Grotte 117. paroi avant de gruche (donatrice). Serindia Vol II. pp. 932—933(Panel ii);fig. 216。

[87]即斯泰因所说的 Panel XV. Serandia, Vol II. fig 217;Les Gyottes de T—h. Pi CCXIII.

[88]Serindia. Vol II. pp. 932—933.

[89]只有一次在松本荣一博士的《于阗国王李圣天》(国华三十五编一号)中曾提到过。但他没有将其判读为"甘州",故可以解释为同于阗有关。

[90]BEFEO, VII, P522.

根据王重民前载论文十九页之例,得知甘州可汗按旧例被称为北方云云,故此可汗还是应视为甘州的可汗。

[91]那波利贞博士《中晚唐时期与伪滥僧有关的一份史料研究》(收于《龙大佛教史学论丛》)五〇页以后、中国学十卷三号登载同博士论文一三六页之后,仁井田升博士《唐宋时代的法律文书》第二篇第四章《消费借贷文书》诸处,玉井是博《中国西垂出土之契》(收于中国社会经济史研究)的三〇五页以后及刘复《敦煌掇琐》等都收了同样的文件,此外,柏里奥三四七二号三四五三号等,与本文所引用的为同样的内容。

另外性质稍有不同的是柏里奥三四七二号《徐留通返还绢叁疋半于邓上座契文》,这是关于绢的借主因出使西州,故将以前所借绢的归还期限延期至他归来为止的契约。

另外也有数份内容相似,但所去方向不是西州的文件。

[92]《龙大佛教史学论丛》所载那波博士论文 5T 页。

[93]《沙州文录》十九叶,那波博士前载论文 22—23 页。

[94]那波博士《梁户考》

[95]在本所所藏敦煌佛画照片 233D,松本博士《敦煌画研究》附图.

二二四中有这份文件的照片，Waley，Catalogut，LXXVII，Appendix II，pp. 317—7 中有解说和英译。

[96]Mission pelliot Les grottes de Touen—houang，III PI CXXXI-II.

[97]“于阗皇后”与本文后面所提“于阗公主”相同，即不能作为嫁与敦煌大王的于阗王女解释。当时归义军节度使号称“大王”，其妻不能称“皇后”，将其理解为“于阗天子”之妻较为妥当。

[98]参照注[87]及[88]

另外，松本荣一博士在《于阗国王李圣天与莫高窟》（国华三五编一号）中也曾论及此事，夏班斯、柏里奥也都曾发表过各自的解释（serindia Appendix A—IV，pp，1333—4；Pelliot，Un bibliothique medieval de Touen—houang BEFEO，P504）但都把“为”字解释作“成为”之意。

[99]《长编》及《宋会要稿》蕃夷五之二

[100]太平兴国四年文件为注[63]所引用的柏里奥三六六〇号断片，同年九月文件为载于史林二四卷那波博士论文五一七页中所引用的柏里奥二六四九号《曹延禄祈天下太平文》

[101]BEFEO. VIII. P522

向那波博士请教此问题时，因关于于阗使节的文件数量较多，得以惠示数份，现仅举其一例，便可知其他。

（柏里奥二六四一号《宴设使文书》四通之内第一）

宴设司

伏以，今月，去五月贰拾捌日，供爪（原文如此）州来龙家贰人，逐日午时中次料，又贰人下次料早夜陆升，至陆月贰拾贰日午时吃了断。拾叁日，又供后纳马来龙家肆人，逐日午时各下次料早夜麹陆升，至贰拾贰日午时吃了断。又龙家壹人，逐日下次料早夜麹壹升半供给，陆日食断。二二日，太子屈于阗使细供拾伍分，壹胡饼。支龙家灯油贰升。设打窟人细供给拾伍分贰户饼。金银匠银荀子等贰人胡饼肆枚。东圆音等，设看后座，细供柒分贰胡饼。二三日大厅设于阗使，用细供贰拾捌分，内

叁分贰胡饼。音声作语上次了两分，又胡饼贰拾捌枚。亲从都头等细供叁分贰胡饼。当直都头并知克细供两分壹胡饼，灌肠麹参升，速丁公主赛神细供伍分壹胡饼，二四日，使出赛马卷口用神食拾贰分，灯油壹升，又胡饼伍拾枚。衙前子弟夜料胡饼贰拾伍枚。同日又太子龙兴寺屈于阗使细供拾伍分壹胡饼，又胡饼捌拾伍枚。付匠阴子等造胡禄麹两硕陆斗。播僧麹柒斗。油贰升。衙内富德将麹病叁斗，油壹升。支张富定新妇身故助葬，油伍升。付通达窟上油贰升，偿设束柴胡饼肆拾枚。车家胡饼拾肆枚。于阗使料下麹肆斗。伏请　处分。

丁未年六月　日都头知宴设使宋国清

(判词)

此宴设使第二份以下的一部已由那波博士在东亚经济论丛一卷10—11页中引用介绍。

丁未年在归义军时期有乾宁四年(887)和后汉的天福十二年(947)二次，前者为李氏于阗同庆建元之前，故应以后为准较为妥当。即曹元忠任节度使之时。由此看来，五月二十三日在大厅里为于阗使节举行了盛大宴会，并记录了会后的余兴。另外，如文中所见的二十二日和二十四日于阗使者分别去过太子窟及龙兴寺窟，这也许就是前面所说的于阗天子窟。

[102]《敦煌遗书》活字本解说。

[103]于阗使者的报告在《长编》卷三三五、元丰六年五月丙子朔，《宋会要稿》蕃夷四《于阗》及宋史于阗传中可见。拂瞵报告在长编卷三一七、元丰四年十月、《宋会要稿》蕃夷四，　及宋史拂瞵传中都可见到。

[104](元丰四年)十二月二十五日，诏熙河路经略司指挥，熙州自今于阗国入贡，唯齐国王表及方物，听赴阙，勿过五十人，驴马头口准此，余物解发，止令熙州秦州安泊，差人主管买卖，婉顺开谕，除乳香以外不许进奉，及挟带上京、并诸处贸易外，其余物，并依常进贡博卖。(宋会要蕃夷四、于阗)。

[105]《甘肃新通志》卷九二、艺文志、附金石一、《唐朝断碑》。

[106]那波利贞博士《关于敦煌发现水部式残卷》(昭和十年五月史学会大会讲演)此讲演为介绍唐制，渠人制在归义军时期也是其后来的事情。因为上述讲演之际所介绍的《渠人转帖》的背面有太平兴国六年的另外的文件，可以察知写于同一张纸上的《渠人转帖》与上面的文件属于相同的时期。

[107]这些在那波利贞博士的《唐抄本唐令的一份遗书》四(史林二十一卷四号)、仁井田升博士的《唐宋法律文书研究》、玉井是博的《再论敦煌户籍残简》(收于《中国社会经济史研究》)及其他文中已作过介绍，但互有短长。另外藏于伦敦的大顺二年籍在罗振玉的《自松堂藏西陲秘籍丛残》中有其影印，在注[40]中已经谈过。

[108]在仁井田升博士已将其作为田制、税制的变化根据进行过说明(《唐宋法律文书研究》七二六页以下)，玉井也遵从此说(《中国社会经济史研究》287—289页)。这些并无过错，但此等户籍不是形成于唐宋时期中国政府的制下，将此忽视实属遗憾。

[109]那波博士言反映唐末物价的基本史料目前还没有找到，特将其与天宝时期的材料相比较(《关于中晚唐时期的伪滥僧的一份基本史料的研究》)，可以认为未发表的文件当中也没有与货币有关的材料。

[110]请参见仁井田升博士在《唐宋法律文书研究》各章中所收集的例证。

[111]参照仁井田升博士前载书二五零页以下及[109]中那波博士的论文。

[112]收于《沙州文录》十九叶及《敦煌石室真迹录》丁三叶。末尾的印文在两书中读作“沙州节度使印”，按那波博士的读法为“沙州朝贡使印”。关于原文件体裁请参照《沙州文录》中所收材料。

[113]下编第三章※15中所引用《宋会要》文中“善藏珠者”，如将其当做藏善珠者理解的话意思难通，必须将藏字看做理或磨字之误，意为想聘请加工玉石的匠人，向中国出口玉器以获得利润。

[114]《册府元龟》九八二中有：

(周广顺二年)十月,沙州僧兴赉表辞,回鹘阻隔,回鹘世世以中国主为舅,朝廷亦以甥呼之。沙州陷蕃后,有张氏世为州将。后唐同光中,长史曹议金者,遣使朝贡,灵武韩珠保荐之,乃授沙州刺史,充归义军节度使沙瓜等州处置使。其后久无贡奉,至是遣僧辞其事。

即沙州同灵武之间有贸易,对中央政府不曾朝贡。

[115](上京)南门之东,回鹘营,回鹘商贩,居留上京,置营留之。(辽史三七、地理志)

此处为商人的居留地,不是使节的旅馆,在文后有"西南同文驿,诸国信使居之"补充,以将其同朝贡使明确区分。

[116]《松漠纪闻》国学文库本六—— 八页。

[117](天禧五年)七月,殿直白万进上言,昨龟兹使延福等,皆诈为外使,邀冀恩赏,及乞藏经金像等物。诏秦州曹玮诘问,延福具万进所陈。诏免罪,所赐物纳官。自今甘沙州进奉入使,更一二年,不许赴阙。《宋会要》蕃夷四之一五)此记事所谈为龟兹之事,但沙州也受同样处分,所以沙州也有同样行为。

[118](景德四年五月)是月渭州通事何忠,至西凉府得厮铎都印㡖,令臣填书,告朝廷诸事。因诏,自今并须蕃书用印,无得以印纸给诸色人,令赴阙奏事。(《宋会要稿》方域二一之二二)

[119]就现在所掌握的贫脊的史料而言,此种商人在中原的史籍中变得活跃,大约是自节度使的名声消失之际开始的。此前后在敦煌如实行贸易企业形态的变革,并非完全不可能。

[120]《春秋后国后背记跋》(收于《鸣沙石室遗书》)

[121]F. W. Thomas, Tibetan Documents concerning Chinese Turketan. (JRAS. ,1927—28)

[122]《春秋后国后背记跋》(收于《鸣沙石室遗书》)

[123]引自柏里奥三四二二号(中国学员卷三号)四四三页。

[124]斯泰因一四五七号(同上)四六零、四六二页。

[125]神田喜一郎《关于敦煌十二咏》(史林二十卷四号)

[126]可以确信此文件为关于祆教弘通状况的一份新资料。

[127]从那波利贞博士的《唐代庶民教育》中出现的各种史料来分析，可大致察知当时敦煌的中原人受教育的种类及程度。

[128]史林二四卷三号五零八——一二页中所介绍的例证都属于归义军时期修窟的功德记，李氏、曹氏之窟在本稿中已经谈到，在《张氏勋德记》中叙述了张淮深佛洞的开凿之事。

[129]《关于按佛教信仰组织的中晚唐五代时期的社邑》

[130]柏里奥二七三八纸背(引自史林二四卷四号七六八页及《龙大佛教史学论丛》)

[131]柏里奥二二五零(引自《梁户考》三、六五——七页)

[132]S. 2614(BSOS. ,X－2)pp. 326－27

[133]那波博士在《梁户考》中将柏里奥二一八七号命名为《寺院特殊权力拥护宣言》，当时敦煌地区的寺院尽管可以说是拥有压倒官府的势力，但我并不作此理解。文件全文及我的解释如下(关于文件的体裁可参照上述论文中附载的照片，另外此处所引用也根据其照片)。

因兹管内清泰，远人来暮于戟门。善能抑强，龙家披带而生降，达衲似不呼而自至。昔为狼心敌国，今作百姓驱驰。故知三宝四王之力，难可较量。陪更尊奉盈怀，晨昏岂能懈怠。今既二部大众，于衙悬诉，告陈使主，具悉根源。敢不依从众意，累使帖牒，处分事件，一一丁宁，押印指挥，连粘留符，合于万固。应诸管内寺宇，盖是先帝敕置，或是贤哲修成。内外舍宅庄田，因乃信心施入，用为僧饭资粮。应是户口家人，檀越将持奉献，永充寺舍居业。世人共荐光扬，不合侵陵，就加添助，资益崇修，不陷不倾，号曰常住。事件一依旧例，如山更不改移。除先故太保诸使等，世上给状放出外，余者人口，在寺所管资庄水磑油梁，便同往日，执掌任持。自今已后，凡是常住之物，上至一针，下至一草，兼及人户，老至已小，不许倚形恃势之人，妄生侵夺，及知典卖。或有不依此式，仍仰所由，具状申官。其人重加形责。常住之物，却入寺中。所出价直，任主自折。其常住百姓侵伍礼，则便任当部落结媾为婚，不许共乡司百姓相合。若

也有违此格，常住丈夫，私情共乡司女人通流，所生男女，收入常住，永为人户，驱驰世代，出容出限。其余男儿丁口，各须随寺料役。自守旧例，不许(以下缺文)

(日语译文省略——译注)

张议潮殁后官赠太保(十二册三分三八四页)在我国如提起“太阁”，指的是秀吉，如说“黄门”就是指光圀，同样在敦煌文件中如出现“太保”或“故太保”通常是指张议潮(参照十二册三分三八七页所引《张氏勋德记》，三九四页所引《沙州百姓上回鹘天可汗书》等例)，因此可以断定此文形成于张氏时期。

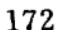
另外其内容如按上述解释，也可将此文命名为《针对寺院安堵状》。

[134]参照注[83]。如果披露《佛祖统记》四十二以降的法运通塞志在此时出现的卷数的话，任何人都会惊叹当时汉竺两地僧人来往之频繁(其中也有经海路的)。在佛陀伽耶方面，从五代——北宋年代的五基汉碑得以发现来看(TP. IVV，1896－7；Bibliotheca Sinica Col. 684－685)，可以推察出当时的盛况。

[135]咸平六年(1003年)八月壬申，知开封府陈恕言僧徒往西天取经者，诸蕃以其来自中国必加礼奉，臣尝召问皆罕习经艺，而质状庸陋，或使外域反生轻慢往自今先委僧录司试验经业，省视人才，择其可者送府出给公据，从之。(长编卷五五)

[136]同上。

[137]收于许国霖《敦煌杂录》



古龟兹国洞窟壁文与香巴拉国佛教

〔日〕寺本婉雅 著　金伟 张虎生 吴彦 译

一、关于龟兹国洞窟壁文的解说

关于西域龟兹国洞窟内壁画的研究，最近古荣卫德氏对出土物进行研究，发表了题为《古龟兹国》的两部庞然巨著。此题也许是先前斯坦因对古于阗国出土物进行研究发表的题为《古于阗国》一书的参照。此外还有敦煌的出土物，这些关于中亚佛教研究的史料逐年丰富精密是令人非常振奋的。

龟兹国洞窟的壁画种类多样，如全面加以解说是非常有益的，但次文将着重讨论其中关于古代龟兹国佛教及其它诸教的沿革的藏文资料，龟兹洞窟内各壁画的缘起；壁文中关于画家建筑家来历的记载。除讨论藏文史料的由来之外，还将讨论描绘洞窟及洞外各种建筑物的详细的平面图。此图中描绘的各伽蓝、堂祠、诸王宫殿，摩尼教犹太教殿堂的遗迹等，是从中得知当时除佛教以外的诸宗教的混合状况的珍贵史料。在

翻译洞窟壁文的基础上，对佛教与外道，洞窟壁画的艺术家国籍及年代等有个概括的了解。古龟兹洞壁文依照摄影资料，洞窟缘起文由藏文记载，但笔者为何人，壁文中没有记录，无从得知，令人遗憾，但是能从中略知其年代和传道者的国名等是最令人兴奋的事。依照壁文中与邻国国王的交涉等叙述，可以大致推知出古龟兹国的佛教与其它宗教的交涉关系，因此，此壁文同于阗、敦煌的出土物一样是非常重要的史料。

壁文有两种，一为短文、一为长文。在此将前者的译文称为“其一”，将后者的译文称为“其二”。

关于壁文的翻译，其中有覩货罗佛教，巴库特利亚佛教及时轮说的起源和发生地、年代等问题，为了更便于研究，在此特增添新史料《香巴拉国旅行记》、《香巴拉国佛教史概要》共两篇。虽有对此新史料中关于佛教传播的国名，其它宗教等付以更精密研究的志望，但编辑日期迫近，只能以期他日。在此仅限于解说，并希望诸位依照译文进一步研究。

关于壁文的其一。曼特拉王、波斯王、阿难达古尔玛王（覩货罗）命艺术家希特拉达塔，叙利亚艺术家布利亚拉特那等于龟兹的诸洞窟中绘画，其中有曼特拉王和覩货罗王受得阿弥陀佛的身体往生极乐的描绘。开元十五年（AD727）慧超行至龟兹记道：“此龟兹国足寺足僧，行小乘法吃肉及葱韭也。等汉僧行大乘法且于安西有两所汉僧住持，行大乘不食肉也。大云寺主秀行，善能讲说”见《洛阳伽蓝记》。佛教传入龟兹国的年代因无确切的史料记载很难确定，但四世纪中期小乘僧卑摩罗叉曾到龟兹布教，为罗什授十诵律，见《西域记解说》。玄奘于龟兹两年，得大品般若经。当时龟兹首府有寺庙五、六座，高昌僧十余名，可见佛教已在此盛行。

据壁文当时已存在麦夏教(犹太教)并居住在龟兹洞窟内,后被曼特拉王驱逐,麦夏教徒居住的洞窟也绘上佛教壁画。当时靓货罗的王子推崇裸体派(离击子)及时轮说。很明显时轮说是由靓货国传入的。此时轮说于 AD950 年传入印度,(by waddell's The－Buddhism of Tibet) 并于十一世纪传入西藏。据杰仓洛桑才其尼玛著的《香巴拉国佛教派通方法志》:“班禅悉鲁巴与摩迦罗波陀等由香巴拉国(巴库特力亚国)弘通时轮说,古梓贤觉及色拉布查古等翻译家二十五人逐次来西藏传布时轮说。Candradas“时轮说是依第一佛之名传入的,时轮说是十一世纪于 Cambhala 国兴起,香巴拉国的都市位于中亚 Roas(缚刍河)附近,西藏阿底峡(Atisa AD.1038 年来藏)和历史学家布顿林波杰(Bu－Ston Rin－Po－che,1288 年生)属于此派”。(Tibetan and English Dictionary by candrdas)在印度不是以第一佛,而是以湿婆或伽涅舍为此宗派之主神。

据壁文,普来特来王热心信奉时轮说并培养时轮派教徒,为曼特拉王除去了其它门派教徒。并记录了普来特来王将裸体外道派的书送给西藏有史以前的初王聂赤赞普(聂赤赞普王公元一世中期在位,纪后天人七代,地人六代至第十五代拉脱脱日年赞)。此王已确认为印度世亲菩萨同时代人,因此于 AD400 年时在位。其在位时传天降宝器壮严经(汉译大方广宝箧经)、百拜忏悔经、十善经等,宝器壮严经是讲述阿弥陀佛的事情,阿弥陀佛的思想有可能是西藏有史以前传入的,六世纪中叶开国英主松赞干布出世,被尊称为阿弥陀佛的化身,可以看出阿弥陀佛的思想在西藏民间已相当普及。在壁文中还有“普来特来王将裸体外道的书送呈聂赤赞普的同时还将龙

树的伪书《阿鼻地狱鬘》送给藏王，藏王怒将伪书投于火中”(ALt－kutscha p19)的记载，龙树的出生年代是由迦腻王在位年代推定的。文赛德史密斯在书中(Early History of India by Smith p217－227)写道："张骞出使月氏时，月氏族居住在缚刍河(沩水)之北粟古特(Sogdinia，安息)。AD73 年至 102 年，班超率军西进，于 73 年征服于阗。迦腻色迦王于 120 年，一说为 125 年即位，为阎膏珍二世，其征服于阗的结果使印度佛教传入中国。迦腻色迦王 120—125 年即位年代龙树在世，聂赤赞普、龙树及迦腻色迦王在同一时代，可以推测龙树的学说是在其在世或灭寂后不久传入西藏的，并可由此大致推测出普来特来王的年代。

拉脱脱日年赞时代叙利亚人艺术家马哈普尔莱持龟兹国王麦德拉·哈努的书信作为使者来到靓货罗国的王宫，并停留在靓货罗国。壁文中有上述记载。

从以上的记录中可以窥见靓货罗、龟兹、西藏三国的交通及文化交流促进之一斑。

关于壁文的其二。其壁文如下，波斯人以摩尼“Mani，Mo－Ni”为主张的摩尼教在龟兹国传播，并与佛教混合，确立以摩尼为佛的化身的本地垂迹说，尊拜为观音的化身，摩尼教徒与佛教一起驱逐了麦夏教(犹太教)诸派，时为西藏拉脱脱日年赞时代，即世亲菩萨在世之年公元四百年。此藏王时代，埃及艺术家安特尼来藏描绘了靓货罗王的文殊化身像。他作为使者到西藏并带了靓货罗王的书信及被称为从前由天而降的宝器壮严经等，这些持多种经卷、佛画赠品来藏使者，在目睹了藏王专心信奉佛教后，归返靓货罗国。

靓货罗和香巴拉国的关系。壁文中称龟兹国为“靓货罗的

香巴拉"此香巴拉如《香巴拉国的佛教史概要》所示，取名于释迦族中的香巴拉族，产生幸福、和平的意思。此梵语意为自在天、威力、势力的意思，另一解释为希腊。龟兹国弘通佛教，和平安乐，因此用"香巴拉"这个理想之邦来形容。在亚州史上没有龟兹国受覩货罗国支配的记载，即使两国没有政治上的关系，但龟兹国的佛教及美术等由覩货罗国传入，受到覩货罗国非常大的影响，因此壁文的作者称龟兹为"覩货罗的香巴拉"。由此也可以认为龟兹也受覩货罗的政治关系的影响，这是尚待研究的问题。

香巴拉国的位置。如上述"香巴拉"的藏译为自在、威力、势力的意思，另一意思是希腊国名，但是不太可能指希腊。希腊国名的原意不太明了，只是一个民族的名称。现在，香巴拉的地理位置无疑在覩货国中或缚刍河边。香巴拉国的首府是卡拉帕城这在《香巴拉佛教史概要中》有明示。卡拉帕城可能是西域记中所提到的曷罗胡国。"曷罗胡国覩货罗国故地也，北临缚刍河周二百余里，国大都城十四里，土宜风俗大同活国从曹健国东逾峻岭，越洞谷，历数川城，行三百余里，至讫栗瑟摩国"此曷罗胡国的地势与《入香巴拉国旅行记》中记录的地理状况有些符合。此旅行记中，香巴拉国的东北地区有条河叫希塔河，希塔河即西域记的徙多河，佉法东南的大河。由此可推定香巴拉位于覩货罗故地，缚刍河边。香巴拉国的卡拉帕城在如来灭后的时代华严经、无量光壮严经、解深密教、般若经等大乘经典"入香巴拉国"广为弘通。由此可判明香巴拉为大乘佛教国，为大乘诸圣典的成立地。关于此事尚需更充分的研究，在此仅限于解题，以后更改此稿，并望诸高明指正。

二、古龟兹国洞窟壁文的译文

其一:Mir—Li **的记录**

(一)"为了众多的佛教徒,曼特拉王、波斯王、阿难达古尔玛王即靓货罗王命艺术家米特拉达塔,裸体外道(Nirgranthajg er—Bu—ba,离击子)的那兰古哈那达塔、由鲁玛卡玛之地来的普力亚兰特那及这些艺术家的诸第子在多数的洞窟内绘画。曼特拉王和靓货罗王(黄发王)受得阿弥陀佛(此为汉语讹音)的身体往生极乐世界。

大黄发王(靓货罗王)之子发愿去米鲁利城,为众裸体派的人们解说一切时轮说,在诸洞窟中描绘了此佛画。

(二)在此诸麦夏教徒(犹太教)的净窟中,曼特拉王描绘了诸佛画。受木鲁力敏王的派遣,由另利来的艺术家阿蒙哈文都、里匹达塔、阿哥塔达玛描绘了释迦牟尼佛诸行迹、由普来特利王培养的一切时轮派的教徒被驱逐。

(三)在此为木鲁来王和普来特利王所属的时轮派诸洞窟六十五座被捣毁。

(四)在此阿难卡古尔德哈那王在诸佛洞中描绘佛诸行迹,印度艺术家伍尔德瓦巴胡、耐明德拉由里匹佳那洞窟的圣殿而来在努拉提那殿献供黄金天盖。

(五)在此曼特拉王梦见龟兹国城内的大元金刚(大元帅)的神像建立在塔中,麦夏教徒(犹太教)的鲁马卡马神殿被放火焚烧,麦夏教徒在卡兰塔卡尼瓦沙建立洞窟。此王并为诸比丘和比丘尼建立供奉优留毗罗迦叶的净舍和诸洞后往生佛国。

普来特来王在进行战争时,在木鲁来宾提窟和普利特来

宾提窟建立时轮大乘派，普来特来王并惩罚有婆罗门称号的龟兹国的诸都督，王前往米鲁里，向木鲁来宾提窟和普利特来宾提窟供献麝香。

建立如来的圣殿、净舍、诸秘密洞窟，王在睡梦中为阿鼻地狱的恐怖景象所烦恼，虽在木鲁来宾提窟中安置恩隆（猛恶神）神像，得以在梦中奉见佛祖，往生极乐世界。

普利特来宾提窟被八名焰口瑜伽母烧毁，王将其驱遂，并将普利特来宾提窟的焰口瑜珈母曼德扎德和其它瑜珈母投入铁棚。同时，王将多枳尼（空行母）的宝塔献给诸裸体派。

普来特来王向西藏的聂赤赞普呈送裸体外道（离击子的亲威子）的书翰。

并将《阿鼻地狱鬘》称为龙树作的伪书一起呈送，西藏王怒而将其投弃火中”。（Alt—Kutscha. by Grünwedel. P. 19）

其二：

名为爱杜库特的土耳古大王的宫殿的顶上有一枚名为香巴拉（产生幸福自在之意）的地球形宝镜。向名为摩尼的圣观自在化身敬礼。

如是我闻，一时，金刚萨埵与天、阿修罗、罗叉、乾闼婆、龙、多迦、多枳尼一起于吐鲁番的米珉之地球（形）城前显现化身。称为门德来哈努的普来特利人、觇货罗人等诸部落的人们会合于此。此时向所有人告曰：He—he—he，he—he—he—Ru—ka；He—he—he—he—he—Ram—bha，Hrim phat。他们在里珉建造砖甄城，为了一切菩萨，圣观自在化现者，在净殿、神殿、咒殿集合众多迦、多枳尼及眷属诵读经文。为了解脱众生，吉成赞普昆次在不觉之间变造了星城，建立了金刚鬘诸精舍。

为集居在鲁马卡马的豪尔毛路林窟的称为波斯的贤者摩尼被化现者作了驱逐规定，由于诸多枳尼母的时轮说为米译尔（埃及）的古尔扎诸人烧失散乱，因而在龟兹及沙特恩集结有关时轮经典，并建大宝塔。

胜者佛陀的化现者将麦夏诸派从寺中驱逐，敬供包库尔精舍。曼特拉哈努和西藏哈特特利娘藏王及聂赤娘藏王为同一时代，黄发大王（觏货罗王）是神中之神文殊菩萨的化身。鲁马卡马（叙利亚人）的艺术家马哈普尔来持曼特拉哈努王的书信作为使者来到黄发王的宫殿，并停留在黄发国。

米泽尔（埃及人）的艺术家安特尼描绘了黄发国的文殊的化现者（即觏货罗王），并作为使者，将觏货罗王的书信，被视为从天而降的宝箧壮严经（汉译大方广宝箧经）等，经卷、铃、金刚杵、鬘、佛画、金刚萨埵的绘像、救度佛母的旃檀像、摩诃迦罗像、摩尼经典等呈送聂赤王。并将名为时轮鬘注释书和化现的金刚多枳尼天母的黄金像送给聂赤王。王于是发愿从佛，诸使返回觏货国。由此王在一切场所安置摩尼（六字真言）、时轮、日轮车的净殿、神殿、星殿等诸堂及日轮车、日轮少女等诸轮，并建立诸宝塔。

曼特拉哈努王和毗陶哈努为一切众生谋利，善良的摩尼教徒将霓虹曼荼罗安置在日车像的傍边，描绘从吐鲁番城的Vipulanigh－antu（洞窟）至Pon－de－Run̄－Rin（洞）的隐遁者的诸绘像，在崩底轮林（洞）的北方 ū－Mālā 河的前面建立了描绘诸隐遁者的大神殿，并由诸摩尼教徒收藏了众多的经典卷物。

在供奉观者的名为 Mūla tunga 殿的秘密洞窟中描绘了诸典的天启和日车像。现在居住在诸法王、多枳尼母、日车像

的面前,精神鸟在水面上飞旋。

库车王、西帕轮林地方的艺术家皮尔塞纳鲁木卡木地方的安托、及助手普利亚拉特那一起制作了普利特利(靓货罗)的多枳尼母米尔里普、吐鲁番大王曼特拉哈努的诞生像、诸摩尼多枳尼母、Spenta－Armati、Amurdatamo、Bru－Zantima、Brukasa 的海边跪拜、Bahadur－Gusateva、pende－Lu－Ki－Ivu Klu－mo、Bahadur Gustepa、pen－de－Lu－Ivu－Klu－mo、Ū—MālālŪ－hphren、I－mālā、ka－mālā 等诸坦特罗。

普来恩特来时代,诸多枳尼女在乌河沐浴时,得到很多的柽柳形的真珠鬘,在口诵 Li－Kri,zi－kri ,Mi－kri,N̄i－kri 并将真珠鬘投向天空时,出现了多数裸体派圣者在世间普降甘霖,王也到乌河边接受了很多柽柳真珠和食物,为诸方众有情绕益。

Li－kri 或为 Padmavati,Zi－Kri 或为 Makri,Mi－Kri 或为 mitima,Ni－Kri 或为 Sabhaga 或为 Limga,行于大力之傍,他念诵咒文。(咒文省略)。

普来特来王为在吐鲁番城内建造净殿、神殿,在砖甄城的中央建筑大曼荼罗的诸摩尼教徒制造了刑法,多数时轮派教徒被驱逐,多数的佛教徒被投入火中,一切佛像被破坏,理由是没给众生带来利益,摩尼教徒投奔土耳古王,并以偈语言告土耳古王,在普来特来王的吐鲁番城摩尼教被禁制,教徒被驱逐,众生的利益遭受破坏。

王为摩尼教徒建筑 Ni－zer. Gru－Sha 曼陀罗、Pur－le－ma 增加了 Tur－le－ma 的诸多枳尼母,对吐鲁番的麦夏教徒 Bagar 地方的尼斯土拉教徒、Kirike 地方的人不予保护,

给回纥诸王夜魔曼陀罗，给麦夏教徒以斧刑、尼斯土拉教徒以桀刑，为 Kirike 地方所有的人制定了刑法。

于是诸土耳古大王对摩尼教的使节说，善哉善哉，可以返回了。

摩尼教徒和嬉金刚教徒返回后没有透露吐鲁番所有的麦夏教徒及尼斯土拉教徒将受驱逐的消息。

于是所有的回纥教徒的部落遭到锋、斧、箭、弓、钖、投石、水攻、膝石、ol－molum－Rin、矢、六叉、车、皮、六华、幢、仙人泡没刑的攻击，击退吐鲁番人。

普来特来取得战争的胜利，并施行驱逐，王在 Mūlatumga 地方观看诸佛教徒的曼陀罗时，看见了被驱逐的摩尼教化现者，因而大怒，制定了将摩尼教徒流放于此地的法律。

诸佛教徒也蒙受耻辱，于是 Mūlatumga 地方的时轮教徒，善良的摩尼教徒将此法律焚毁，并由选拔出来的诸佛教徒的长老和其它教派的掌门者执行。

金刚多枳尼天的诸净殿被荒废，以黄金供奉的金刚乘也被毁灭。从此诸大乘派在王前聚集，所有的回纥教徒都皈依三宝。

三、香巴拉国旅行记

在此将尼泊尔人阿毛戈库恰著的《入卡拉帕城》丹珠尔部 Po cxxx Ⅲ (P. A. 349－P. A. 363)的藏译做概要翻译。卡拉帕城是香巴拉国首府，西域记中“曷罗胡国覩货罗国故地、北临缚刍河周二百余里，国大都城周十四里，土宜风俗同活国”的记录即是。阿毛戈库恰在书中说此地遥远不易进入，自然与历

史大部分如同神话。但关于靓货罗地方与徙多河流域等地理环境有比较详细的记录，是可以为信的。此处尚存后藏札什伦布寺的第三世洛桑帕达益西(Lio－bzan dpal－Ldan Ye ce-sAD1738－1780)旅行记《香巴拉国路程记》一卷，如加以参照，能更正确掌握关于帕库特利亚地区古代佛教状况，地理风俗等，现因时间有限，无法列出，甚为遗憾。译文如下：

冈仁波齐山(kai－La－ca)方面有座卡拉帕城，和平富庶，此地诸王子为最胜尊王，尊守佛法国家安定，无种族差别，有财力，人外出行十由旬那(一由旬那为四千寻约一里)则备马二十三头，日行五十由旬那。无大河浅湖。因陀罗神、手金刚等神常守护国家，尤为推广论部，般若经、入提伽经、解深密经、大集经、三宝云经、无量光世界、现观明壮严、毗卢舍那国、严饰壮严经、华严经等诸经。(丹珠尔部 cxxxⅢPB350—351)

尔时圣金刚罗刹母曰，鸣呼诸王子，未来的五百年后如想得到如来教法，就不能寻求外道密语，要以胜解信阐明其意义，退治邪恶，尊循正道，在卡拉帕城实行自他互利，等待实行此法的教诲(P. B. 351)

此地的西方是拉特那沙嘎拉(宝海)，外国商人乘马北行，至西高德拉州和宝库州，此州四方是回教徒，不可能到达此处，至东方最近的城要走六个月，那里是如来牟尼的窣靓婆。

此州有条青河由东至西流入一湖中。

儿伽玛城、拉萨利、卡塔可拉、马杜瓦达等城在北方行程为六个月。在那是有火河名沙特鲁，必须翻越卡卡里雪山。此国人民天真纯朴，旅行便无困难、危险可言。山中有图吉那亚(带甜味的草药)，提拉卡(味道非常苦的草药)，花如日出一样鲜红，叶如锯齿，前端锐利，生于朝阳面岩石间，为图吉那亚

花。生于深谷悬崖，花白如牛乳为提拉卡花。(P.B.353)

由此向北行二十一日，路上无草木也无水。经过此处为森林，林中有蛇豹，至旷野上的寺庙需行十二日。此处有座名为甘德拉的山高二十由旬那，此山中盛产草药。(P.B.354)

由此向北有大雪山，从雪山始有条自东向西流的河，与地下涌出的八万眼泉水混为一体如同大海，其原因不明，河水呈白色，即为徙多河。(西域记曰、从此南行五百余里济徙多河，逾大沙岭至斫句迦国。徙多河也许为今日之叶尔羌河)此河长一千三百由旬那，东西之湖有毒，宽一由旬那。水极为寒冷，除了地狱中的有情，没有鸟、鱼、鳄等动物。此河岸有铜色山，有洞穴一千，有拉希卡树、库鲁马卡、塔马鲁、德瓦巴图、喜马拉雅杉等树木茂生。(P.A.355)

徙多河水极为寒冷，伤害岸边生物。在冬天旅行者可以毫不担心地从冰上过河，此河被称为布哈达塔河的支流，流经此国的半部。

南北有九十六个大国，东西比北方更广大。此河的河岸有ketaka、Vaila、kavhita、Patuca、vadara、Kapita、Arjuna、tala等树木的森林。在此耕作一个月，草、谷物、花等就能成熟。(P.A.357)

向北直行一日至开塔拉山，山中有金银矿，其四方有莲花、青莲花湖，天鹅、Cetravaka Garanta 等水鸟啼鸣飞翔。

由此再向北行，有大麦那柯山，山中有 Tsam－pa－ka花，与西藏佛画中水莲和芍药花相似的花、Karkol 花、Marrka花、ketuka 花、kimvaka、Nāga－pucpa 等花环绕着森林。

此北方有大河自东向西，波高难渡，河名 Satva－cotana，有各种鱼类，河边有虎、狮子、狗、牛、猿、鹦鹉、大鸦等。(P.B.

357)

此路东西两边五百由旬的地方有村落、城廓，此道路难行，走一百年也不能到达卡拉帕城。

徙多河的北边一带多雪山，渡过此河到北方，有阎浮提的北方诸城、国家、村落、城廓、无城墙的都市，到处一片和平，此地的居住者称此地是香巴拉，此国没有回教徒，和平之语不是妄称。此河与冈仁波齐山之间有很多国家，至尼亚国（N̄a，尼攘城 Nina?）二十由旬，至 Pulindo 国二十由旬，Bnadasyana 国百由旬，至 Tsi－Na 国千由旬，再至西藏卫地。至 Dard 国百由旬，kuru 国百由旬，Bhadrka 国五十由旬，至甘达拉国二十由旬〔Gandhara《日藏经护塔品》曰："以于阗牛角峰山，瞿摩沙罗干陀（Gomdsāla－Gamdha）牟尼大支提（Municaitya）处嘱咐于我"。甘达拉国为于阗国之异名〕，至 Kā－ca 国（佉沙国）二十由旬、Bhadra 国二百由旬、Mahā－China（中国）千由旬，再至西藏卫地。至 Brigika 二百由旬，由此国再至二百由旬为 Mahica ka 国，至 Mahilako 国千由旬，再至西藏卫地。(P. A. 358)

如果想到卡拉帕城旅行，由大国和 Vayilā－kokhara（俄贝加尔湖边？）诸国从北部进入，其路程甚令人愉快，即使数千人，在咒力加持下，只用六个月二十二天就可以到达。(P. A. 359)

为救度众生阿毛戈库恰做了上述记录(P. A. 362)

《入吉祥卡拉帕城大乘方法解说》完结。

喀木人 Tāranātha 据尼泊尔的书翻译，由 Krsnafhatta－krsa 记之刊行"。(P. B. 363)

四、香巴拉国佛教史概要

香巴拉国建于缚刍河畔睹货罗国故地，有缚喝的异名。在此将 Rje—bTsun Blo—bzan Chos—kyi Ni—Ma 于西藏六十年一周说的第十六回的辛酉年二月八日著的《一切教法原理说明方法妙释明境》(Grub—mthan，Thams—cad—kyi khuns Dan hdod Tshul Ston—Pa Legs—bcad cel—gyi me—lon P. B. 200—203)中的《香巴拉国佛教流通方法志》(cambhalahi Yul—Du bsTan—pa Dar—Bahi Tshul)的大要翻译如下：

此香巴拉国从世尊在世时代起就信奉明轮说，及至今日，将来也同样流行。

香巴拉的名称来源于释迦族的香巴族，香巴拉的意思是“保持产生安乐平安”(bDe—hByun hDsin—pa)。“产生安乐”为力量、威势、财富、自在主(isvara dBan—phyug)之意。另外 dBan—phyug 为梵语希腊(Giricia)，此国也称香巴拉豪(Cambhala—Ho)。

香巴拉国的地势。地势为球状，四周是雪山环绕，内为八叶莲花状，各叶中间是河流，其中央有大雪山，各莲叶形间有多数国土。以中央雪山划分四州，其中心是卡拉帕城。南方有马拉亚森林(Malayai 现今的 Maryhitam)。东方有湖(Vpasara，Ne—mTsho；现今的 Equius 湖？)西方有白莲湖(pad—dkar mTsho 现今的 Ara(湖？)在此有诸鲁利卡族(Lu-lika，Rigs—Ldan)的诸王居住的大宫殿。

鲁利卡族的王统。鲁利卡族的王统有二十五代，根据时轮根本坦特罗，第一是月王(zla—Ba)，第二是自在主(Indra de-va，Lha—dBan)第三是有光辉(gzi—bRjid—Can)、第四是施

月(zla－Bas－Byin)、第五是大自在(Mahaisvara,dBan－phyug－che)、第六是威绪瓦鲁帕(ViCvarūpa,Sna－Tshogs gzugs)、第七具自在天(Indradeva)有名法王七代,此后出二十五代。

香巴拉国的佛教起源,世尊于壬午年 chu－Rta,现在的佛教徒认为是其后的壬卯年(chu－Lug)的黑月的日在灵鹫山讲说般若经,在吉祥积米寺(Cridhānya－kataka,dpal－Ldan hBrus－spunsi 现 orissa 市的 katak 故地)讲说法界十二自在真义(dBan－phyug bDen－Don),上天十六种曼荼罗解说始,香巴拉国贤月王(Zla－Ba bZan－po)便尊奉此说。

给予卡拉帕城的化现者法王九十六人及无数众生金刚界大曼荼罗、解说时轮根本坦特罗。法王贤月将诸经卷请入香巴拉国,建立时轮学舍、修造坦特罗一万二千注释。

尔后六百年鲁利卡族中出了位文殊师利稀尔缔,于百年间讲解根本坦特罗,时仙人日车熟练掌握此说并集录讲解胜坦特罗、创一族(Rigs－glig,kulik)或为一明(Rigs－Ldan,vidika?),因此鲁利卡族也称为一明。其后鲁利卡族白莲(Rigs－Ldan Padma dkar－po)即位,于百年间集录讲解根本坦特罗,并修造无垢光论(Dri－Med Hod－Kyi estan－bcos)注解。

时轮说的起源。有一时期,班禅悉鲁巴、摩诃迦罗波陀等由香巴拉国去圣者国(印度弘通时轮论 AD. 950)。

吉祥贤觉、乔地方翻译家色拉布加等二十五人分别来西藏弘通时轮说曼荼罗。(AD. 1110)

香巴拉国鲁利卡族第十九代王统以强有力的政治被称为旃陀王(Canda,Drus－po),庚申年即位,享年七十五岁。

鲁利卡第十代王统 Rgya－mTsho Rnam－Rgya 王称为日灯，从甲申年开始，占领麦加海（Me－mkhahi Rgya－mTsho）要地、于 Ma－Khahi－Yu（国征服 Anho、Ahogha，Prag－Ldan Byi－BalBanpo Gos－dkar－can（白衣者）、Man humati，与回教师共居于此。

回教徒的扑灭。第七王行外道卦爻法，信奉回教，其时诸外道与回教破坏内道的诸伽蓝，以回教住留年代计算，此后将住留千百余年。由此庚申年经过了五百三十七年即六十年一周说的第二丙卯年，鲁利卡族王即位，提倡佛法，此牟尼教法，经典大半被毁，成为与外道咒文诤论的时代，从丙申年始，印度西方的提力国（tili，印度河上游 Tiri 地区 Peshawar 之南 kohat 之西南33N；71E）回教小王 Angasamāja－dpun－Gi Tshogs（臂聚）合并徙多河之南的国家、及西藏卫地、占领了阎浮提国土的一半，世兵香巴拉。当时的状况据时轮根本坦特罗记载“其时鲁利卡族旃陀王的出现结束了回教的命运。”鲁利卡族第二十五代王文殊的化现者旃陀恰克拉巴齐王扑灭了诸回教。旃陀恰克拉巴齐王为了征服诸回教徒用马九万、象四十万、车五十万及目光不能所及的无数士兵由香巴拉国至阎浮提，在徙多河岸与回教徒展开战争，回教教王 Madhn－mati 被旃陀恰克巴齐王击退，回教大将大月之子 Indraya－nātha 二人被鲁利卡大将 Hanumantha 和旃陀恰里拉哈齐王击败。其时在诸天的保佑下，彻底击败了回教军，领土全部归鲁利卡族所有，广泛弘通大乘法，人民比以前更有信心地在和平中生活。

外道与回教很早以前就居住在香巴拉国，外道与印度的外道有同样的风格，回教与现今中国的回教同类，各方回教逐

渐增加，并于提利国组成回教大军，席卷四方，以至到占领阎浮提国土一半的地步。

西藏佛教与香巴拉国的关系。班禅帕达益西(AD. 1738—1780扎什伦布寺大喇嘛，著有香巴拉路程)说，现今只有香巴拉国时轮说没有毁灭，并弘扬经咒一切学说。二世达赖喇嘛根敦嘉措(AD. 1475—1543)的诸论说中，有凭借吉祥多枳尼的神通赴香巴拉国传道的记录。

鲁利卡族恰达、恰克拉、乌提王扑灭回教弘通佛教的时代中，昔圣龙树的遗骨，头发、像分配到各地，顺序减少。

檀陀恰克拉乌提王是初代班禅(AD. 1391—1475)的佛教徒称为文殊金刚的化身。他在壮严宗喀巴面前之地，转动摧破回教军的祈愿法轮。

鲁利卡族大将 Hanumantha 执政时对菩慧贤劫之海立下诸密愿，为了征服未来的回教军，化现十二人持金刚锋，谓保佑阎浮提之地的安稳。大将恰达为吾之指导者，班禅修利、马那、Cri—mana jñana 之著《秘密教令教示传具善酵妙饰》中有详说。

维吾尔族政治家桑哥和喇嘛僧杨琏真伽

〔日〕野上俊静 著　金伟 张虎生 吴彦 译

译者前言

野上俊静先生在这篇论文中虽然没有提到《汉藏史集》中关于桑哥丞相的史料，但这丝毫没有影响这篇论文的学术价值，这也许是因为野上俊静先生认为《汉藏史集》关于桑哥的记载在学术上没有参考价值。

《汉藏史集》成书于1434年，距桑哥于1291年被世祖所诛已有一百四十多年，而该书作者"达仓宗巴·班觉桑布，其事迹迄今未见史书记载"（东嘎·洛桑赤列语）。尤其是《汉藏史集》中只字未提桑哥与胆巴的关系，这就更大地降低了该书在桑哥问题上的可信度。

目前，国内藏学界普遍认为桑哥是元中央王朝中的藏族宰相，并刻意夸大其所谓“平章政事”的功绩。译者想通过野上俊静先生的论文，引起国内藏学界对桑哥等问题作进一步深入研究的兴趣。尊重历史不仅是史学家自身的准则，也是对一个民族的历史文化的尊重。

前　言

桑哥是维吾尔族政治家[1]，杨琏真伽是藏族喇嘛僧。两人虽然身份大不相同，但却有共同之处。同在元世祖忽必烈的时代，尤其活跃于其后期，并同在历史上恶名昭著。

在哲学与文学方面，高尚的思想体系和优秀的作品是主要研究对象，但在历史学上却不尽相同。历史并非只由圣人君子而形成的。历史的责任者有贤者也有愚者，有善人也有恶人。我想就被列在奸臣传上的桑哥和专横的喇嘛僧的代表人物杨琏真伽的勾结，讨论元代宗教界混乱的一面。

提到元朝的佛教自然要联想到喇嘛教。事实上自世祖忽必烈以来蒙古人统治中国的一个世纪中，以朝廷为中心的喇嘛教崇拜发展到了异端。西藏风格的宏壮的喇嘛教寺院是作为国家的事业而营造的，依照皇帝之命动用国家财产不断修习绚烂的喇嘛教礼仪。皇帝、国家对喇嘛教的寺院、僧侣的保护恩宠也到了超越常规的地步。寺院拥有广大的土地以维持其财源，每行佛事对僧侣的供养费也是巨大的。史家指出元朝的财政破绽的重要的原因之一就是对喇嘛教的崇拜。

“打西僧斩手，骂西僧斩舌”，的法令就是元朝对喇嘛僧厚加保护的证明，并经常引用，在皇帝的恩宠之下一部分喇嘛僧到了妄乎所以的地步，这是不容否认的。《元史》卷二〇二释老

传中有如下的记载，是武宗的至大元年(1308)的事情，上都开元寺的喇嘛僧，因为柴薪之事而施暴力，愤怒的平民诉于李璧，李璧寻问此事，喇嘛僧众侵入役所，揪抓李璧的头发往地上撞，一顿乱棍之后将其绑走关押于空室。得以逃脱虎口的李璧诉于朝廷，但喇嘛僧众却被大赦免罪[2]。

类似这样的事件在与元朝有关的诸文献中随处可见。部分喇嘛僧扰乱秩羊流毒社会的行为是不能否认的。尤其是元朝后期，喇嘛教的一些淫祠邪教的内容浸透宫廷，涤内部蛀蚀帝室的行为也是事实。元朝的江山一半是由僧侣夺走的说法，正是由这些事实中得出的结论。专横喇嘛僧的典型杨琏真伽正是本文所要讨论的问题。

这一通常的说法虽然无误，但我认为不能将由喇嘛教而导致的诸种弊害否事只归罪于喇嘛僧。喇嘛僧并没有掌握政治经济权力的地位，他们是以朝廷的恩宠为背景的，并且因为他们不至于动摇国家统治的基础。因此不要忽略喇嘛僧专横的背后有恶德政治家的存在。本文将在分析桑哥和杨琏真伽的关系的基础之上，阐明导致元代宗教界混浊的原因，并希望对传统说法进行反思。

一、桑哥略传

桑哥与在世祖忽必烈时代垄断元朝财政的维吾尔族人阿合马及卢世荣一起被载于《元史》的奸臣传。其生年不详，死于至元二十八年(1291年)七月，被世祖所诛[3]。其性格只有奸臣传所载"狡黠豪横"的恶评。开始是胆巴的弟子，通晓诸国语言，是西蕃即西藏的翻译官，这一点是应该注意的。胆巴是元代著名的喇嘛僧，经初代帝师八思巴的推荐，得到世祖的信任

成为国师，受命祈雨，在海都的叛乱中祈祷将其平定，据传在祈祷成宗的疾病平愈时也出现了效果。大德七年(1303)夏卒，大仁宗至皇庆年间，(1312—1313)追号为大觉普惠广照无上胆巴帝师[4]。师事于这样一位喇嘛僧胆巴的桑哥，对佛教有一定程度的理解并掌握僧界的情况是不难想像的。他能官至统领佛教的官府总制院(宣政院)，出任处理佛教行事的功德使司也不是偶然的。

桑哥是怎样靠近世祖的不明，只是《元史》本传中以下记载："好言财利事，世祖喜之。及后贵幸，乃讳言师事胆巴而背之。"如果认为他只擅长于财经是错误的。取得世祖的信任，使与胆巴师间的关系不睦。从隐瞒师事胆巴这点不仅可以看出桑哥的狡黠，而且桑哥肯定全然不理胆巴的忠告等。《释老传》中的胆巴条有以下记载："至元末，以不容于时相桑哥，力请西归，既复召还，谪之潮州。"由于与桑哥不和，胆巴一度请归西藏，但被再度招还，流放于潮州即今广东的潮安县。此事在佛教关系的文献中有详细记载[5]，这样对待师长不能不说是非常冷酷的。在《桑哥传》中："至元中，擢为总制院使，总制院者；掌浮图氏之教，兼治吐蕃之事。"只说"至元中"还不能明确桑哥是哪一年成为总制院使的，据《元史》卷七十八百官志，创设统理佛教和西藏事务的特殊官府总制院是至元(1264—1294)之初，还没见到有其他人成为院使，恐怕在创设的同时他被任为首任院使。另外院使有两员分管僧、俗，俗人院使最初是桑哥这一点是没错的。[6]在国师胆巴的训育下，他精通喇嘛教和西藏事务，能成为统辖这方面事务的官吏是理所当然的。

依靠世祖的信任桑哥在朝廷中的势力不断增大。曾受世祖重用的桑门出身的汉族宰相刘秉忠于至元十一年(1274)去

世，初代帝师八思巴同十七年(1280年)死去，桑哥在佛教界所占的比重顿时增大。继八思巴后立为帝师，独占朝廷的崇敬并视若神明，佛教界的政治权力为奸佞的桑哥所掌握。并且不仅仅限于佛教界，对于一般的政治方面也有强有力的发言权。至元二十一年(1284)十一月以后，垄断了元朝财政的卢世荣也是由他推荐提拔的。翌二十二年四月卢世荣被投狱问罪，十一月被处死，其在职时，无论从何种意义上讲都不能不考虑其背后的桑哥。二十四年(1287)二月，为了处理财政，特地实行了设置尚书省的革新措施，至此一直在暗地里活跃的桑哥被推上了政治舞台的前面，协助铁木耳以宰相的身份实行所谓平章政事⑦，以强硬的手段整治濒临危机的国家财政和军费开支。即于同年三月将钞法改为至元宝钞，翌年十月向江淮、江西、福建、四川、甘肃、安西六行省各派遣官员二人，苛酷征收钱谷使天下骚然。而且畏其权势一些阿谀奉承者提议为他立颂德碑，题为王公辅政之碑。依靠世祖的信任，建议实行增税政策，但其间，他却营结私党提拔腹臣，买官鬻爵以肥私腹。谏言者、背逆者被诬奏罢免，其师胆巴也未能幸免。

桑哥的地位急速进升，据《元史》本纪记载，二十四年十一月进为尚书右丞相，兼总制院使，负责功德使司事⑧，翌二十五年十一月总制院虽改名为宣政院，但他继续兼务其职。据桑哥传，此改称也是由桑哥的奏请而实行的⑨。

对桑哥的专断毒辣的行为感到愤懑的人虽然很多，但畏其权势，大多保持沉默。至元二十四年至二十七年的四年间是桑哥最得意的时期。但这种骄横的势威并没有持续太久。世祖近侧的彻里不断以身向世祖谏言，使局势得以转变。《元史》卷一〇三彻里传中："彻里乃于帝前，具陈桑哥奸贪误国害民状。

辞语激烈。"由于弹劾的言辞很痛烈，使一时被激怒的世祖也被徹里的真心感悟，派臣下查探桑哥的家宅，发现他收藏了为宫廷半数的珍宝。协助弹劾桑哥的还有以书画而闻名的儒者赴孟頫。此事在《元史》卷一七二的传中可以见到，与《元史》列传的记载相同的还有元末的文人欧阳玄的《圭斋集》卷九〈赴文敏公神道碑〉："徹里曰：今灾异数见，盗贼蜂起，皆桑哥聚敛所致。……造榻前历数桑哥之罪。百倍（贾）似道，不亟诛必乱天下。上初大怒，叱卫士批其颊，口鼻流血仆地。少间，复呼而问之，对如初。既而大臣有助其言，上大悟。遂按诛桑哥，后徹里语及斯事。叹曰：使我有万世者，子昂（赴孟頫）之力也。[10]

由于徹里的痛烈弹劾，使桑哥下台。至元二十八年（1291）正月剥夺其官职，三月其妻弟八吉田也因受赂积赃被问罪，桑哥的德政碑被拆毁。无数的罪行被揭发，五月被投狱，七月被处死[11]。猖獗一时不可一世的桑哥见到了末日。

由明初的汉人学者编纂的《元史》中对桑哥的指责是颇为冷酷的，桑哥所有的行为都是奸恶贪浊豪横的。但能彻底肯定如此吗？对于结党营私当然没有辩护的余地，但更定钞法及征收天下的钱谷却付出了相当的代价。由此使国家的财政有了一点好转也是事实。这无疑也是世祖所企望的。可见文献中桑哥的人间像显得过于奸恶苛酷。这是由于《元史》的原始材料大多由明初汉族学者记录之缘故。

无论如何桑哥是不值得赞扬的人物这一点是事实。他在元世祖时代，掌握权力恣意专横，是为负责处理佛教和西藏事务而特设的官署宣政院的院使，管理国家举行的修功德的行事并统领功德使司，这是至此我想指出的。元代的恶德喇嘛僧的代表者释教总统杨琏真伽前往江南横行，其背后仰仗的是

中央大都的具有强大政治势力的桑哥这是本文想解明的。

二、杨琏真伽略传

杨琏真伽传见《元史》卷二〇二释老传,即:"有杨琏真伽者。世祖用为江南释教总统,发掘故宋赴氏诸陵亡在钱唐绍兴者,及其大臣冢墓。凡一百一所,戕杀平民四人,受人献美女宝物无算。且攘夺盗取财物,计金一千七百两、银六千八百两、玉带九、玉器大小百一十有一、杂宝贝百五十有二,大珠五十两、钞一十一万六千二百锭、田二万三千亩。私庇平民,不输公赋者,二万三千户。他所藏匿未露者,不论也。"用具体数字说明他所犯的诸多恶行。但这关非传的体裁。在元朝至少也要有生卒年月,其来历也未提一言。在经过整理的《新无史》卷二四三释老传也不过沿袭了上述《元史》的记载。《元史类编》卷四一也只有以下的记载:"杨琏真伽,西蕃僧也。未详其所由进。至元十四年,世祖用为江南释教总统,云云。"在成为江南释教总统以前的经历没有任何记载。只能由他于至元十四年(1277)任用为释教总统来推测他在此以前既由西藏而来,通晓元朝的事务,为世祖等所信任。

他于至元十四年成为江南释教总统这一点是应该注意的。因为前年的至元十三年,元将伯颜攻占了南宋的首都临安(杭州),南宋的残余势力在岭南试图抵抗,但大局已定,元朝对江南地域的收复统治工作进展急速。作为国家统治政策的一环,喇嘛僧杨琏真伽出任江南释教统领。

还需要加以注意的一点是《元史》卷九的记载:"至元十四年二月丁亥,诏以僧亢吉益、怜真加加瓦,并为江南总摄,掌释教。除僧税赋焚挠寺宇者。"由此可知在杨琏真伽被任为江南

释教总统的至元十四年，亢吉益和怜真加加瓦被任用为统领江南释教的总摄，总摄与总统有什么样的区别呢？对杨琏真伽的称呼有时为总统，有时又称为总摄，两者被混用，看上去似乎相同，但不解开二者事实上的矛盾就要有疑问。在此作详细解释需要很大篇幅因此留作以后考证[12]。元军攻陷南宋后不久，就在故都杭州设制释教总统所，其首席总统无疑是喇嘛僧杨琏真伽。总统所存置于成宗的大德三年(1299)可以推定同年的五月被宣政院合并[13]。

杨琏真伽诸多胆大妄为的恶行将在下章叙述，总之从至元十四被任为江南释教总统到死去为止，他持续在任。只是像先前所提到的那样，由于其传不明确，死亡年代也不明。《元史类编》杨琏真伽传也只记到至元二十八年为止："时江南民五十余万，杨琏真伽皆籍为佃户。成宗大德三年，从省臣言，始放为民。"被杨琏真伽隶为佃户的江南编民五十余万在大德三年解放之事《元史》卷二十成宗纪中也有记载："秋七月庚辰，中书省臣言，江南诸寺佃户五十余万，本皆编民。自杨总摄冒入寺籍，宜厘正。从之。"这一事实是可信的，但并未涉及杨琏真伽的生死年代，只不过记载了他死后对其暴政的整理。但《元史》以下的记载对推定他的死亡年代有些参考价值："至元二十九年三月壬戌，给还杨琏真伽土田人口之隶僧坊者。杨琏真伽重赂桑哥，擅发宋诸陵，取其宝玉。凡发冢一百有一所。戕人命四。攘盗诈掠，诸赃为钞十一万六千二百锭，田二万三千亩、金银珠玉宝器称是。省台诸臣，乞正典型，以示天下。帝犹贷之，死而给还其人口土田。"(《元史》卷十七世祖纪)虽然说的是归还被杨琏真伽强行隶属的人口土地，但是在"死而后给还其人口土田"，可以断定此时他已经死去。上述的归还整理，推

定是在他死后不久的事恐怕是无误的。可以说至元十四年(1277)杨琏真伽成为江南释教总统，在任约十五年，于同二十九年(1292)初死去。其间正值世祖治世的后期，朝庭中维吾尔族财政家桑哥掌握明中暗道的实权的时期。中央桑哥的倒台伏诛和杨琏真伽的死是相前后的事。

三、杨琏真伽的诸多恶行

恶名昭著的杨琏真伽并非在成为江南释教总统的伊始便行凶作恶。至元的十年代，《元史》中并没有他作恶的记录，至《元史》卷十三本纪至元二十一年九月丙申的条中开始出现其作恶的记载："以江南总摄杨琏真伽发宋陵冢。所收金银宝器，修天衣寺。"他的恶行中最被指责的是挖掘宋陵冢，据《元史》卷一二〇亦力撒合传，他弹劾杨琏真伽是在至元二十一年以前[13]，挖掘宋陵冢无疑是相当专恣的行为。杨琏真伽就任后的数年间坐稳了江南释教总统的位置之后，便开始变本加厉地恣意横暴。在权力的交椅上坐久了人就变得容易堕落，向他阿谀奉承的人也逐渐出现。《元史类编》的传中有如下记载："初杭城有天长寺，乃魏宪靖王坟寺。寺僧欲媚杨阴献之。旋发王冢，多得金玉，杨心艳之。"

南宋古都临安的天长寺是魏宪靖王的坟寺，当时的僧人为了讨好于杨琏真伽献给了他，至使王冢被挖，取得很多金玉，尝到了掘陵盗墓的甜头之后，至使他发展到挖掘宋代皇帝的诸陵。

清朝乾隆时代的文人蒋士铨将南宋的忠臣文天祥、谢枋得等义士烈妇们的传记逸事改编成一篇名为《冬青树》的史剧，内容梗概和关于作品的文学评论铃木虎雄博士有精细的

论述[15]，此剧有发陵、收骨、私葬、梦报等几出，是以杨琏真伽的宋诸陵的发掘为题材的。此剧刻画了面对杨琏真伽的暴逆愤然而起将被挖的宋诸帝的尸骨收埋的义士唐珏的鲜明形象。是善与恶的对立。行善的唐珏得到天帝赐与的贤妻、三子及三顷良田美满幸福，而行恶的杨琏真伽被雷神夺走了灵魂。史实中无法判明的杨琏真伽的死在剧中得到了天罚的报应。

这样的史剧上演使杨琏真伽的恶名广为人知，元末明初的汉人，由于民族感情的激发，把作为蒙古政权的走狗杨琏真伽的恶行明记在心，蒋士铨也是基于此创作了这部史剧。本文只想基于史实介绍发陵事件的主角杨琏真伽的恶行。

前述的天长寺事件在先前引用过的《元史》卷十三世祖纪中有记载："至元二十一年九月丙申。以江南总摄杨琏真伽发宋陵冢所收金银宝器，修天衣寺"。杨琏真伽用掘陵而得的金银宝器修天衣寺，据此可知作为杨琏真伽的首要恶行的掘陵是止于至元二十一年九月。但这不能轻信，因为详细记述了挖陵经过的周密的《癸辛杂识》[16]中为翌二十二年，即"至元二十二年乙酉八月。杨髡发陵之事……"。《辍耕录》卷四也引用了《癸辛杂识》的记载，说明挖陵的经过，据此首先是南宋的宁宗、理宗、度宗、及度宗的妃杨氏四陵被挖掘，其情行如下："劫取珍宝极多。惟理宗之陵。所藏尤多。启棺之初，有白气亘天，盖宝气也。理宗之尸如生。云云……"。接着于十一月挖了南宋的其他诸陵。即，"复发徽、钦、高、孝、光五帝陵，孟韦、吴、谢四后陵。"孟氏是北宋末哲宗的皇后，活到南宋，韦氏是徽宗的皇后、吴氏是高宗的皇后，谢氏是孝宗的皇后。总共挖掘了宋代皇帝、后妃的陵墓十三座。这是中国历史上没有类比的暴虐行为，在中国人的感情中坟墓是至关重要的，将其作践是天地不

容的行为。加上《癸辛杂识》等记述了杨琏真伽对发掘出来的帝王尸骨乱暴狼籍，在此不详细介绍，总之杨琏真伽仅由此陵墓挖掘的行为就足以被定格为恶德喇嘛僧。

关于陵冢挖掘事件的年代，不仅仅只有《元史》卷十三中至元二十一年(1284)九月用发掘的金银宝器修整天衣寺的记载，在翌二十二年(1285)正月庚辰的条中也有记载："桑哥言杨琏真伽云，会稽有泰宁寺，宋毁之。以建宁宗等攒宫。钱唐有龙华寺，宋毁之。以为南郊、皆胜地也，宜复为寺。以为皇上东宫祈祷。时宁宗等攒宫已毁建寺。勒毁郊天台，亦建寺焉。"此时宁宗等的攒宫已被毁，认为是在至元二十一年挖掘的虽然较为妥当[17]，但先前所见的《癸辛杂识》中确认为二十二年，在《宋遺民録》卷六宗濂的〈书穆陵遺骼〉也认为是二十二年，其文如下："初至元二十一年甲申，僧嗣古妙高上言，欲毁宋会稽诸陵。江南总摄杨辇(琏)真伽，与丞相桑哥，相表里为奸。明年乙酉正月，奏请，如二僧言。发诸陵宝器，以诸帝遗骨，建浮图塔。于杭之故宫，截理宗顶。以为饮器。云云……"。

总之，杨琏真伽的宋陵挖掘是在至元二十二年，八月首先挖了宁宗等的四陵，十一月挖了徽宗等的九陵。据〈释老传〉他总共挖掘的陵冢达一百零一所，这些都发生在至元二十二年以前。不少是宋朝皇族及大臣的墓冢，前述的诸帝、诸后妃的陵被挖掘之后，无疑还持续了盗墓。无论如何对前朝诸陵的侵犯无疑会激起汉人的强烈义愤。义士唐珏用自己的钱财，召集村人，将诸宋帝的遺骨收集起来葬于兰亭山麓。

杨琏真伽挖掘陵冢的史实也是对南宋故土实行彻底威压的一种手段。至元二十三年(1286)正月，与宋帝室有关的数人被作为人质(《元史》卷十四)对于宋的残余势力异常敏感的元

朝，其情行是可以理解的，正像先前指出的据《元史》的记载，不仅仅是陵冢，南宋营造的南郊及南郊台也被毁建寺，可以看出对以故都临安为中心的南宋建筑物毫无保留的破坏态度。换言之，是以建寺为名破坏临安附近的南宋建筑物。由于元朝中央推行崇佛路线，在此地域也为了国家的需要营建佛寺、佛塔，并无疑会被强力推行。《元史》卷一四八董文用的传中有如下记载："有以帝命建佛塔于宋故宫者，有司奉行甚急。天大雨雪，入山伐木，死者数百人。犹欲并建大寺，（董）文用谓其人曰。非时役民，民不堪矣，少徐之如何。长官者曰，参政奈何格上命耶。文用曰，非格上命。今日之困民力而失民心者，岂上意耶。其人意沮，遂稍宽其期。"

董文用至元二十二年为江淮行中书省的参知政事，他负责督促在宋故宫内建造佛塔，由于多雨雪上山伐木的民众死了很多，因此申请宽和期限。由于存在这样的史实，因而可以推见受世祖之命由江南释教总统的杨琏真伽督造的佛教土木工程一定很多。至元二十五年（1288）二月，以宋的宫室建佛塔一座、寺五座，因此朝廷赏与土地一百五十顷。[18]

先前引用的《释老传》中，杨琏真伽的恶行除了发掘陵冢外，还有戕杀平民四人之事及攘夺盗取财物金一千七百两、银六千八百两、玉带九、玉器大小百十一、杂宝贝百五十二、大珠五十、钞一十一万六千二百锭、田二万三千亩，暗中隐民二万三千户。[19]

其中，关于戕杀平民四人的事不明。攘夺盗取的财物大多是由盗陵所得，所收贿赂也为数不少。关于攘夺二万三千亩土地见《元史》卷十四："至元二十三年正月甲戌。……以江南废寺田土为人占据者，悉付总统杨琏真伽修寺。"以此为由盗取

田土畜积资产，并在寺院及显贵家中隐匿佃户作剥削榨取的对象，其数为二万三千户以上。

杨琏真伽暴戾的态度和行为是不能隐匿并长久持续下去的，百姓的怨嗟之声直接传到了大都，亦力撒合对他进行了严厉的弹劾[20]。中央也并未置若罔闻，果然，到至元二十八年(1291)五月遣脱脱、塔刺海、忽辛三人调查杨琏真伽盗用官物的嫌疑。见《元史》卷十六："至元二十八年五月戊戌……遣脱脱塔刺海忽辛三人，追究僧官江淮总摄杨琏真伽等盗用官物。"[21]

至元二十八年也就是在中央掌握实权的宰相桑哥失脚之年。尤其是在五月，诸多罪行被揭露已被投入狱中，桑哥在中央失脚，无疑会直接冲击杨琏真伽在杭州的地位和权威，使桑哥和杨琏真伽的暗地勾结关系在政治舞台上暴露出来。总之，桑哥的失脚和对杨琏真伽盗用官物的追究处理无疑是有关联的。

但是，脱脱等三人对杨琏真伽的恶行追查之事旋即停止。见《元史》本纪同年同月条："辛亥，罢脱脱塔刺海忽辛等理算僧官钱谷。"在此的僧官显然是指江南释教总统杨琏真伽。戊戌之日起到辛亥之日仅为十三天，对官物盗用的追究便不了了之。这种结果也许是因为杨琏真伽对中央所发起的运动立了大功，但事实上是脱脱等接受了贿赂没有加以追查[22]。总之在杨琏真伽的生前其罪行没有被彻底揭发。〈释老传〉中所见的他盗取的财物数量，是在他死后调查的结果。

正像上面所论述的杨琏真伽死于至元二十九年(1292)三月以前，大致在二十八年末二十九年初之间。在他死后才宣明其罪行及处置。二十九年三月他所占有的人口田地已被返还。

但也并非全部。由至元二十九年至大德三年(1299)先后整理了七年,见《元史》卷二十同年条:“七月庚辰,中书省臣言,江南诸寺佃户五十余万,本皆编民,自杨总摄冒入寺籍,宜加厘正,从之。”由中书省大臣的上奏使被杨琏真伽强行编入寺籍的五十余万佃户重新获得了一般编民的身份。五十万这个惊人的数字证实了在杨琏真伽专权的时代,江南诸寺拥有众多佃户的事实。同年五月江南诸路的释教总统所被废止[23],这些史实联系起来分析可以看出,此时对江南佛教有一定程度的肃正。这也是杨琏真伽暴政所影响的结果。

四、桑哥和杨琏真伽的勾结

前面提到的蒋士铨的史剧《冬青树》中没有与桑哥对上号的人物。对于文学作品来说这是正常的,如果加上桑哥这个人物也许不利于剧情的展开,但是作为历史现象分析杨琏真伽的行迹或者其性格问题时是绝对不能忘记其背后的权力者桑哥的。桑哥和杨琏真伽的勾结是由诸史料可以证明的。在宋濂的《书穆陵遗骼》中有如下记载:“江南总摄杨琏真伽,与丞相桑哥,相表里为奸。”在《元史类编》卷四十一杨琏真伽的传中有:“及桑哥专政,相与表里为奸。怙恩横肆,威焰烁人,穷骄极淫,不可具状。”杨琏真伽最轰动一时的宋陵发掘事件也并非他独断孤行的,而是其暗中得到了在中央掌握实权的桑哥的许可。此事,在至元二十九年三月杨琏真伽冒占人口田土的处理记录中有说明:“初琏真伽重赂桑哥,擅发宋诸陵,取其宝玉。”[24]由此可知在杨琏真伽挖掘宋陵时桑哥收了巨大的贿赂。《新元史》卷二二三桑哥传中的记载更明确:“时桑哥与江南释教总统杨琏真伽相表里,请发宋诸陵,桑哥矫诏,可其

奏。"杨琏真伽在奏请发掘宋陵时，桑哥滥用世祖的信任，用伪诏给与了奏请许可。至此不禁要问宋陵发掘的真正元凶究竟是谁。可以认为喇嘛僧杨琏真伽不过是直接行为者，而背后的桑哥才是真正的元凶。至少是在朝廷中掌权奸臣桑哥出的主意而杨琏真伽与其共同完成的，而恶名声却只落到了后者的头上。陵墓发掘以外的诸多恶行，如果没有实权者桑哥在背后撑腰，他也不致于如此胆大妄为。桑哥通过杨琏真伽的暴行获得财富，杨琏真伽依靠桑哥巩固自己的地位以饱私利，这样看来，作为史上空前的恶行宋陵发掘事件也是元朝中央政治的紊乱所致，其罪责只让杨琏真伽一人负担，略过于苛酷。

另外应该注意的是，恶名昭著的杨琏真伽在佛教关系史料中却没有一句非难之辞，对其恶行也没有提及。《佛祖历代通载》卷三十三中有如下记载："至元二十一年三月初三日，诏遣资德大夫总制院使兼领功德司事相哥，谕翰林院……当是时也，江南释教都总统永福杨大师琏真伽（杨琏真伽）大弘圣化。自至化二十二年春，至二十四春，凡三载。恢复佛寺三十余所，如四圣观者，昔孤山寺也。"在此杨琏真伽广施教化，至元二十二年起到同二十四年的三年间，恢复佛寺三十余所，实际上至元的二十二、三、四年是杨琏真伽发掘宋陵等恶行最猖獗的时期，但恢复佛寺也是事实，此事从佛教的角度来看无疑是有益的事，不可能认同这是杨琏真伽的恶行。同书卷四十三中："至元二十五年正月十九日，江淮释教都总统杨辇真伽，集江南禅教朝觐登对。"杨总统召集江南禅教诸僧之事在《稽古略续集》卷一中也有记载，在集会中云峰和尚详细论说了禅。[⑳]如仅从这些记载来看，杨琏真伽俨然一副正人君子的样子。但《佛祖历代通载》却特别指责了桑哥的奸恶豪横。这样的

矛盾是佛教史料的特征。过去中国佛教者的著述都存在宣扬佛教的意图，及护法的立场。因此教团的堕落僧徒的劣迹都避开不记。《佛祖通载》等不指责杨总统的非行因为他是僧人，而直笔桑哥的奸恶是因为他不直接与佛教有关系。因此应了解掌握中国佛教史料的特征。

但无论如何元世祖时喇嘛杨琏真伽以宰相桑哥的势力为背景，并通过与他的密切关系以江南释教总统的身份所犯下的诸多恶行是无法否认的。

五、结尾

宗教教团面对来自执政者的政治权力的压迫，从而加强内部团结与之抵抗，在历史上有很多实证，即使通过镇压的手段也无法禁止宗教信仰。但是宗教领袖的腐败堕落并不仅限于教团内部，由于外部势力的关系而造成的也很多。为了名声和利欲与外部的权势者勾结，而政治权势者又利用教团的势力来满足自己的私欲，这就更加剧了教团混乱的速度，这种情况本文就是最有说服力的例证。元代政界的混乱波及到宗教界，并导致其腐败堕落的一面的事实是不能否认的。本文想指出的是这是由于喇嘛僧的跳梁和恶德政治家相互勾结的结果。

元代阴狠毒辣的权臣当中，有在武宗、仁宗、英宗三朝为臣的铁木迭儿、策动拥立文宗而篡权一时燕铁木儿，及顺帝初称势一方的伯颜等。与铁木迭儿一样，桑哥也领导宣政院事，可以推测其与佛教尤其是喇嘛僧的联系，注意当权者与宗教教团的关系，可以在元代宗教史中发现至今尚未被探究的一面。

注释

①《元史》卷二〇五桑哥传中没有记他为维吾尔族人，但在《新元史》卷二二三桑哥传中记有："桑哥畏兀儿人。胆巴国师弟子也。"

②又至大元年，上都开元寺西僧，强市民薪。民诉诸留守李璧，璧方询其由。僧已率其党，持白梃突入公府。隔案引璧发，捽诸地捶朴交下，拽之以归，闭诸空室，久乃得脱奔。诉于朝。遇赦以免（《元史》卷二〇二释老传）。

③《元史》卷十六世祖纪至元二十八年七月条中："丁巳。桑哥伏诛"。《元史》卷二〇五传中也有："至（至元二十八年）七月。乃伏诛。"

④胆巴的传记在《元史》释老传中继八思巴传后有详细记载。另外《佛祖历代通载》卷三十五大德九年的条中及《释氏稽古略续集》卷一同年的条中也有记载。

⑤《佛祖历代通载》卷三十五胆巴传中记述了两者的关系："至壬午（至元十九年），师力乞西归，上不能留。初桑哥受师戒，继为帝师。门人屡有言其豪横自肆者，师责而不悛。由是御之，逮登相位。惧师说直必言于上，乃先入巧言谮师，故有是请。……本机权臣复谮，令归本国，师至故里。阅六寒暑。己丑（至元二十六年）桑哥遣使，传召还都。于圣安寺安置，四月赴省听旨。令往潮州，师忻然引侍僧昔监藏，孑身乘驿，即日南向。"

⑥关于总制院即为后来的宣政院参照拙稿《关于元的宣政院》（收于《羽田博士颂寿记念东洋史论丛》）。

⑦《元史》卷十四世祖纪至元二十四年的条中："闰二月乙丑，麦术丁言，自制国用使司改尚书省，颇有成效。今仍分两省为便，诏从之。各设官六员，其尚书以桑哥铁木儿平章政事"。《桑哥传》也为二月是差闰字，即："二十四年二月，后置尚书省，遂以桑哥与铁木儿为平章政事。"

⑧至元二十四年十一月壬辰，以桑哥为金紫光禄大夫尚书右丞相

兼总制院使领功德使司事(《元史》卷十四)。

⑨《元史》卷十五世祖纪中只有如下记载:"至元二十五年十一月甲辰,改释教总制院为宣政院。秩从一品,印用三台。以尚书右丞相桑哥,兼宣政院使。"但《桑哥传》有详细记载:"桑哥又以总制院所统西蕃诸宣慰司军民财谷事甚重,宜有以崇异之,奏改为宣政院。秩从一品,用三台银印。世祖所用何人,对曰,臣与脱因。于是,命桑哥以开府仪同三司尚书右丞相兼宣政院使领功德使司事。脱因同为使。"

⑩《彻里传》中没有记述赵孟頫的协力。此文力说其功,就神道碑的性质来说是当然的事。

⑪《元史》卷十六世祖记中:"至元二十八年正月壬戌,尚书省臣桑哥等以罪罢。……五月辛亥,诏以桑哥罪恶,系狱按问诛。……七月丁巳,桑哥伏诛。"《桑哥传》中也有:"至(二十八年)七月,乃伏诛。"另外,受桑哥暴政迫害的有维吾尔人阿鲁浑萨里。其事《元史》卷一三〇的本传中有记述。赵孟頫的《松雪斋文集》卷七的〈大元勅赐故荣禄大夫中书平章政事守司徒集贤院使领太史院事赠推忠佐理翊亮功臣太师开府仪同三司上柱国追封赵国公谥文定全公神道碑铭〉中也有详细记述。与桑哥关系不和的不忽木传(《元史》卷一三〇)也有同样情况,并也赵孟頫的〈鲁国公谥文贞康里公碑〉(《松雪斋文集卷七》)中有详细记载。虞集的《道园学古录》卷四十二中的〈天水郡伯赵公神道碑〉中也有关于桑哥专恣的记载。

⑫怜真伽伽瓦和杨琏真伽可以认为是同一人,总摄和总统为同一官职名,此说便更不矛盾。即至元十四年世祖任汉人僧亢吉祥和喇嘛僧杨琏真伽二人为总统掌管江南释教。佛教关系官署同时委任两名长官在宣政院中也是被认可的,未必是无理的解释,但这一主张必须论证怜真伽伽瓦和杨琏真伽是同一人。

⑬参照拙稿《关于元的宣政院》

⑭"时丞相阿合马之子忽辛为江浙省平章政事。恃势贪秽,亦力撒合发其奸。得赃钞八十一万锭。奏而诛之。并劾江淮释教总摄杨琏真伽

诸不法事，诸道竦动。二十一年，改北京宣慰使。"(《元史》卷一二〇亦力撒合传)

⑮铃木博士《中国文学研究》P518以下。

⑯《津逮秘书》十四集、《学津讨原》十九集等所收。

⑰《知不足斋丛书》二十四集中《宋遗民录》卷六中的唐珏传："唐珏字玉潜会稽人也。……至元戊寅，浮屠总统杨琏真伽，利宋殡宫金玉。故为妖言惑王听发之。"至元戊寅是至元十五年，杨琏真伽于此年发掘宋陵是不可信的。

⑱《元史》卷十五："至元二十五年二月丙寅。……江淮总摄杨琏真伽言，以宋宫室。为塔一，为寺五，已成。诏以水陆地百五十顷养之"。

⑲《元史》卷十七世祖记："至元二十九年三月壬戌，给还杨琏真伽土田人口隶僧坊者，初琏真伽重赂桑哥，擅发宋诸陵，取其宝玉。凡发冢一百有一所，戕人命四。攘盗诈掠诸赃为钞十一万六千二百锭、田二万三千亩。金银珠玉宝器称是。省台诸臣，乞正典刑以示天下。帝犹贷之。死而还人口土田。"与〈释老传〉的记载数字一致。另外关于〈本纪〉的记述应注意。

⑳《元史》卷一二〇亦力撒合传："亦力撒合……至元十年……以镇外台。时丞相阿合马之子忽辛为江浙省平章政事，恃势贪秽。亦力撒合发其奸，得赃钞八十一万锭，奏而诛之。并劾江淮释教统摄杨琏真伽诸不法事，诸道竦动。"紧接上文记载了他于至元二十一年被任为北京宣慰使，因此对杨琏真伽弹劾之事在此之前。由此可见杨琏真伽无疑在二十二年的发陵以前便以作恶多端而闻名。但因为此时受到中央的充分信任，杨琏真伽并未受嫌疑。

㉑名为脱脱的人在元朝有很多。这里提到的脱脱不见经传。塔刺海也不明。名为忽辛的人在《元史》卷一二五中有传，但是此忽辛活跃至成宗时代，并未记载于杨琏真伽有关的事情，不是同一人。

㉒《元史》卷十六至元二十八年十月的条中："癸酉，塔刺海张忽辛崔同知并坐理算钱谷受赃。论诛。"《新元史》卷十二对此间的事情记述

的更为明了:"至元二十八年五月戊戌,脱脱塔刺海等至杭州,鞫僧官杨琏真伽赃罪。……十月辛巳……塔刺海张忽辛等,坐理算钱谷受赃,并伏诛。"

㉓《元史》卷二十:"大德三年五月壬午,罢江南诸路释教总统所。"

㉔《元史》卷十七世祖纪至元二十九年三月壬戌的条。

㉕《稽古略续集》卷一至元二十五年的条中:"云峰和尚……师住径山。初江淮释教都总统杨辇真伽,集江南禅教诸僧朝觐,登殿对御论禅。宣上竺僧问讲何经,答云法华经。次问仙林僧讲何经,奏云百法论。次问师云,禅以何为宗,奏对曰。禅也者,净智妙圆,体本空寂。非见闻觉知之所可知,非思量分别之所能解。……又云,夫禅与教,本一体也。禅乃佛之心,教乃佛之语。因佛语而见佛心,譬之百川异流,同归于海,到海则无异味。兹谢恩赐馔。"

㉖其中最合适的例子是道宣的《广弘明集》初引的〈魏书释老志〉,在此的释老志文中所有对佛教不利的事情都不予以记载。

大司徒绛曲坚赞(1302—1364?)的生平和政治活动

〔美〕 伦纳德·W·J·范·德尔·凯普 著
陈庆英 译

大司徒[①]绛曲坚赞是十四世纪时西藏最使人感兴趣的人物之一，也是对西藏的政治史的进程产生过巨大冲击的一个人物。关于他的生平，已经有数量相当可观的论著发表，这众多的论述是以藏文和非藏文的第二手的文献资料为主要依据写成的。本文在下面将力求对大司徒的生平加以阐明，除了少量内容是依据分析的方法得来外，本文大部分是依据在各种文献中迄今未被充分使用过的各种资料。本文是为表达对G·乌瑞教授对西藏王国时期(吐蕃王朝)的历史的研究所付出的富有成果的艰辛劳动的感佩而写作的。

论述大司徒的生平，最根本的文献当然应是他的自传(自

述)[2],我们现在已经有三条关于它存在的证据。显然,这本书从来没有刻版印行过,而从它的三种样本互相转抄中显示出来的问题,使我们特别地觉察到在藏文文献中它仅存在残缺的手抄稿本。在这种转抄本中,充满着重要的和不那么重要的正字法方面的错误,而且并非总是能作出令人认可的解答。要进一步正确地解决该书的语言学方面的困难,就需要弄清大司徒经常使用的充满方言土语词句的文体,不用说还有在当时西藏地方政府机构的组织和法律制度方面必然使用的繁多的直到现在人们依然理解不多的蒙古语和汉语的借词。一篇阐明十四世纪西藏政治史上这个骚动不安的风暴迭起的时代以及产生这些事件的根源的论文,不用说还应包括(大司徒自传)这部极端复杂的书的完整的翻译和注释工作,这对于研究西藏历史的这一时期是十分紧迫和必需的,肯定它也是对这方面的研究的完全适当的贡献。(包括大司徒自传的朗氏家族史已由西南民族学院赞拉·阿旺和佘万志译成汉文,西藏人民出版社1989年出版——译者)

首先,使得大司徒在政治上能轻易上升的机会是由于他的旁系亲属坚赞加卜被解除帕木竹万户的首领(万户长)[3]的职务。坚赞加卜是第10任万户长,他在任的时间是从1318年的5月至1322年9月的第1个星期。按照大司徒的自传中的第1种说法(见 TAI134—135,TAI1 286—289,TAI2 34—36页),他的倒台是由于他确实在1322年1月19日杀死了旺贝,其原因和手段没有详细说明,但我们可以假定是因为他的女友——这个不幸的人的“姘头”(བྱི་མོ་)——卓玛吉。旺贝曾三次见过皇帝的“金颜”,并因此而精通诉讼法律。大司徒接着叙述这一行为的后果的下面的一段难懂的话,我只能提供很大程度上是

推测的英文译文：

“为检查这里（的各种事件），趁大喇嘛贡（噶）洛（追）（1299—1327）带领以嘉本为首的从朝廷来的随从们到萨迦寺接受戒律（以成为一名比丘）之时机，司徒仁钦扎和贝丹（ཛ་དབེན་人名？）（可能是“知院”的音译，是官职名。——译者）带着〔管理藏族地区和佛教事务的（宣政院的）〕[4]分支机构（ཛུན་དབེན་行院，行宣政院？相当于汉语的“分院”）的印章和审判庭一起到来，坚赞加卜被撤销了职务，此后他受到审判。”[5]

萨迦派的资料对出身于萨迦细脱拉章的“皇帝的教师”（汉语称为帝师）贡噶洛追从汉地返回（萨迦受戒）的确切年代显然存在混乱[6]。根据达钦阿美夏所引用的喇嘛丹巴索南坚赞（1315—1375）的一位弟子喜饶多吉在十四世纪末或十五世纪初编写的萨迦家族的系谱，贡噶洛追于1322年返回西藏，当时他23岁。因此这一年代得到了大司徒的确证。这在热隆噶举的高僧绛漾贡噶僧格（1314—1347）的弟子善杰卡切[7]写于1350年的绛漾贡噶僧格的十分有趣的传记中也可以找到证明。由于坚赞加卜的放荡淫佚和对政务不负责任超过了他的父亲即1282至1287年[8]担任帕木竹第6任万户长的宣努云丹，审判坚赞加卜的法官们最终决定罢免他的职务。然后，经过与当时担任帕木竹的丹萨替寺[9]的住持职务的京俄德哇谢巴短暂商议，帝师贡噶洛追和其他的高级官员决定任命年轻的绛曲坚赞担任帕木竹的第11任万户长。至少有三个因素在他们的这一决定中起了某种作用。首先，绛曲坚赞是朗氏家族的一个（有天赋的）成员，除了第5任万户长绛曲宣努和出身于羊卓家族的一个外来人外，该家族一直控制着这一职位的传继，这是最根本的因素。第二，在萨迦家族和萨迦派看来，绛曲坚赞

较易控制和处理，他的首要的上师们全都属于这一寺院（萨迦寺）。第三，主要的是，绛曲坚赞还是一个年轻人，他还没有成为一名正式的出家僧人（比丘），他能够管理多种职权，处理该万户的宗教上的（བླ་）和世俗的（དཔོན་）事务。人们希望他能仿照帕木竹第2任万户长多吉贝和帕木竹曾出现的三个同时掌握宗教的和世俗的权力的统治者（བླ་དཔོན་སྒྲིགས་/སྒྲིལ་）的第一个即从1299年至1311年的12年中掌权的京俄细哇谢巴榜样，成功地进行统治。他自己则理所当然地强调这其中的最后一点。最早的任命他的告谕（བཀའ་ཤོག་ཙ་ཏུ་རྣམས་）[10]是在1322年9月23日及时宣布的。五天以后，他在乃东正式就职，乃东是帕木竹万户的“首府”，是由多吉贝在1254年兴建的，它位于雅鲁藏布江的南岸，在今天的贡嘎机场以东，约一天的路程。

尽管藏、汉文的某些第二手资料确实断言他就任万户长时已经是一个比丘，但是在他的自传和后来的编年记[11]的任何地方都得不到明确的证实，实际上，绛曲坚赞在他的自传中只有一次提到他的上师（堪布）（TAI 1 781，TAI2 257页）[12]，在那里他写道，楚（臣）达（吉）给他授予皈依者的资格（即沙弥）。这个藏人名字中常见的楚达应当是像德哇谢巴那样的上师中的一个。可能正由于此，我们只在一篇十分简略的叙述他（绛曲坚赞）的生平和他私人的祈愿的标题为“长愿吉祥”[13]的祷文发现比丘（格隆）绛坚（绛曲坚赞？）这样的措词，有可能应属于他自己所写。如果是这样，他从一个皈依于佛法的沙弥变成为一名比丘必须是在他一生的很晚的时候，应该是在他写成他的自传之后。进一步说，如果（绛曲坚赞是一名比丘）是历史的真实，他无疑会有办法使他获得“喇本”（བླ་དཔོན་）的名号，但是并不存在这种证据。确实，比丘是一种明确的身份，所以

实际上帕木竹只有三个统治者获得过“喇本”的称号，他们是上述的京俄细哇谢巴、大司徒自己的侄子绛漾释迦坚赞和后者（绛漾释迦坚赞）的侄子京俄扎巴绛曲（1356—1386）[14]。大司徒不在这一名单之中的这一事实本身当然排除了他是一名比丘的可能性，虽然他可以借助多种方式对此提出争辩，但是他并没有这样做。综上所述，可以确信“喇本”的称号只能加给帕木竹的这样一些人，他们不仅是丹萨替寺的住持，同时又是乃东的统治者。

另一方面，在大司徒自传正文之前的书首礼赞和祈愿以及他召请珍贵的空行母仪式的赞颂词证明，大司徒对于他的精神的背景和宗教上所受的训练保持极端的沉默，他仅有一次提到一个特殊的项目，表明他修学的是《大悲空智金刚王经》。我们在 TAI170（TAI1 368，TAI2 73）页发现，按记载是在1346年大司徒曾讲到他和萨迦的本钦甲哇桑布（?—1357）曾经是（学法的）友伴，他们曾一起跟从“喇嘛达尼钦波”学习怛特罗——བརྟག་གཉིས་（二观察），TAI1错误地写作 ཏ་གཉིས་，而此处的“喇嘛达尼钦波”是扎巴坚赞，或称为年麦巴[15]。而未注明年代的隆钦热绛巴智美俄色（1308—1363）的传记 CHOS（由他的弟子曲扎桑布撰写）在该书46页告诉我们，大司徒曾从白玛桑跋哇（古如扎波）领受过修炼拙火定的随许，而1725年由拉隆贡桑居美却珠撰写的智美俄色的传记 KUN 在该书46页讲在大司徒还从智美俄色那里获得关于修习 སྙིང་ཐིག་（明点）教法的随许和指导，这也许说的是同一件事情。更有甚者，还存在一种传说，说智美俄色的隆钦热绛巴的称号的获得应归功于大司徒本人。CHOS 中没有详述这一名号的赠与，但是我们在 KUN 的46页上找到了它。喇嘛丹巴长时期中是大司

徒最重要的上师，虽然这只在TAI340(TAI1 763，TAI2 248)页被提及，其记载的时间可能是1360年下半年或1361上半年，他(大司徒)讲述他请求喇嘛丹巴给予他修习教法的授权[16]。在TAI411(TAI2 319—320)页记载，在一次盛大的向神祈祷的场合中，大司徒自己承认他一生事业的成功和地位都应归功于在五代人期间弘传开来的"黑色护法"，即著名的"玛哈噶剌"神。

正如我们已经看到的，与索南坚赞(即萨迦的喇嘛丹巴)的交往在1345年导致大司徒正式地交卸万户长的职位。但是，这显然仅仅是在装饰门面，是为了便于在口头上宣扬其继任者——大司徒的最小的弟弟的活动能力。大司徒的自传十分强烈地暗示，在帕木竹万户中政治权力的配置仍一如既往，行政权力实质上仍牢固地绝对地掌握在大司徒手中。事实上，从大司徒关于甲哇桑布的企图和他(大司徒)对旺秋尊追剥夺他事实上的职权的巧妙的复仇的各种描述可以判断，权力已经明显地从萨迦顺利转移到乃东，以致于他们要做更多的事来阻止它的进行。

其他一些不同的资料则强调大司徒的就任职务的其他的特殊方面。其中之一，班钦(索南扎巴)的著作DEB76(杜齐1971年书71a，206，黄颢1985年书78)[17]页记载，对他(大司徒)的新的任命带来了妥欢贴睦尔皇帝(顺帝，1333年7月19日至1368年9月10日在位)赐给他嵌有三颗宝石的虎头印章。自然，这在年代学上是不可能的。更有甚者，夏格巴没有说明任何出处就在其1976年书320页这样直接讲述说在那一次他被任命为万户长，被赐予大司徒的职位，并赐予了一颗檀香木的印章，该印章被称为"三重宝石虎头印"；另外夏格巴1967年书79

页也说到他的檀香木印章。但是，在大司徒的自传中没有任何证实它的证据。夏格巴接下来的记述显然是以 TAI173（TAI1 375，TAI2 76）页的记载为基础，但是这一事件被描述为也是发生在1347年而不是如他（大司徒）自己所认为的是在1351年或者其后的某一个时间。值得注意的是，在这一段落中大司徒没有使用蒙古语的借词 དམ་ཁ་，也没有用藏文正字法上的任何一种变体称呼印章，而是用的 ཐེལ་ཙེ་一词[18]。夏格巴只有一条理由支持他关于大司徒的印章是用檀香木制成的说法，当大司徒害怕把他投入监禁的甲哇桑布滥用权力而烧掉印章时，监狱看守们问他："这是什么香味？"在香气中大司徒回答说："这是白檀香的香气！（我）烧掉了我的 ཐེལ་ཙེ་（印章）……"[19]。从文中记载的各种事件，我们可以认定这样的一枚印章是"私人的"印，而不是在汉地的蒙古官府使用的官方的正式印章或者是他们在西藏的直接代表的印章。

在此我们应当附带提及，ཐེལ་ཙེ་这种印章不仅仅是大司徒才拥有的，从 TAI220（TAI1 484—485，TAI2 125）页的记载可知，贡噶的某个阶层的一个低贱的人贝（丹）仁（钦）也可以拥有它（ཐེལ་ཙེ་）。与此类似，TAI267（TAI1 595，TAI2 174）页指出，在该段落记载为1354—1357年期间导致萨迦军事力量事实上签约投降的法律程序中，都元帅宣（努）坚（赞）不能使用他的（印）。它被交给旺秋，由他和大司徒属下的某个人交替使用他们的 ཐེལ་ཙེ་，或者使用他们的手（印）——TAI 和 TAI2 记为 ལག་འཛུག་，即是 TAI1的 ལག་འཛུ་，更正确地似乎应是 ལག་ཐེལ་（手印）—— 来批发文书。更进一步，在 TAI314（TAI1 703—704，TAI2 222）页有一段落记载必定是发生在1359年关于止贡万户的官巴（它的重要官员）的事件，是一个很好的

例子。这里提及的官巴必定是指释迦桑布，他曾在其前任止贡官巴贡噶仁钦（官钦）的手下担任副官巴（官穷）[20]，文献中明确记载后者（贡噶仁钦）去世于1353年（TAI225，TAI1 495，TAI2 130页）[21]。其后，TAI251、328（TAI1 556、735，TAI2 157、236）页——TAI2 236页错写成 ཐིལ་རྗེ་ཞག་པོ་——指明 ཐིལ་རྗེ་应当是黑色的（ཐིལ་རྗེ་ནག་པོ་）。

东嘎格西·洛桑赤列在 TSHL438页所作的注释第556条中注意到这种虎头印章的问题，但是也将其归属于帕木竹万户。我们在 DPAL176页读到领主大温（即汉语的大元）仁波且，他即（拉堆）绛家族的南喀丹巴坚赞贝桑布（DPAL174页），他得到这样一枚印章是合理的，在得到这种印之前，他在29岁时即已担任萨迦本钦的职务[22]。事实上，虎头印章的赐予在元代是很常见的，其他一些西藏官员也得到过这种印章，例如萨迦本钦、都元帅、副都元帅（藏文 ཧུ་ཤི་ཏུ་དབེན་ཤ་即汉语的副使都元帅），为此可参看 TAI1 276（TAI1 615，TAI2 183）页。按照 TAI250（TAI1 553，TAI2 156）页的段落的记述，大司徒公开合法地被授予这样一枚（虎头）[23]印章是由于在1353年年底或更可能是在1354年年初甲哇桑布被帝师贡噶坚赞[24]的两个儿子投入监狱的结果。在 TAI250（TAI1 553，TAI2 156）页的前已提及的段落中，大司徒提到他和宣努坚赞的一段谈话，其中他说了以下的一段话：

"本钦甲哇桑布是一个位居一品（藏文 ཐང་གཅིག་པ་，即汉文的"一品"）[25]的官员，有本钦释迦桑布（首任萨迦本钦）的官位。他遭到喇嘛帝师的两个儿子的监禁。由于这个关系，我来了，人们都说我将到仁达地方。现在这里没有蒙古的都元帅，既然你都元帅宣（努）坚（赞）有一枚六棱的印章，与本钦的三

重宝石虎头印章相等……”[26]

各种资料中关于大司徒的受封的记载有几分不同。因此，TSHAL124（TSHAL1 38a）页写道，他从ཅིན་དབང་རྒྱལ་པོ་（即汉语“晋王”）获得一件皇帝的敕令（藏文འཇའ་ས་即蒙古语“扎撒”），然后他被任命为万户长。在稻叶正就、佐藤长的译文（1964年书191页）中将ཅིན་དབང་རྒྱལ་པོ་曲解为“也孙铁木耳”即泰定皇帝[27]。RGYA548（RGYA（r）322a，RGYA（t）2 343）页类似的段落是整段引用了蔡巴的记述（TSHAL）。我们还读到，他获得大司徒的头衔是经由日章王的一道敕令（陈庆英1986年书318页）：“日章王用皇帝的敕令使他成为大司徒。”这是不正确的。在此问题上，可能汉文史料与大司徒自己的叙述具有不可比拟的权威。我们必须在此加上杜齐（1949年书22、637页）所写的大司徒被赐予达鲁花赤（政府代理人）头衔的错误，他主要依据 DAL84（DAL。137、郭和卿1983年书129）页的记述：“向京城呈述了情况，妥欢帖睦尔派遣一组使臣前来封他为大司徒。”是在使臣之中有这样一位达鲁花赤，而不是大司徒被授予这个（达鲁花赤的）头衔。五世达赖喇嘛在这里必定是指团的官员之中包括一个叫ཟླ་རྒྱལ་的人，这个名字显然是某种官衔，即是ཏོ་ཤྲི་མཀོན་，在另一些资料的抄本中，它被写成可以与汉语词对应的 dushiguan，即“官方的管理人”，也许更准确些应是 tuanshiguan（蒙古语的“扎里忽惕”即断事官，汉语的“同知”），即“裁判官”[28]。

由于这些第二手的资料所传送的关于大司徒被封任的情况存在不必要的混乱，因此我们首先应当清楚这一事实：大司徒的官衔并不必然是同时授与担任万户长的官员的，反过来说也是这样。前面引用的 TAI215（TAI1 471，TAI2 119）页关

于宣努坚赞的段落就相当清楚地指出这一事实，而不会有其他的暗示。进一步说，TAI289(TAI1 645—646，TAI2 196)页中的叙述说明，他得到大司徒的官位以及皇帝赐给他的这个官位的印章只能是在1357年年末。这两处提到的使者是同一批元朝使臣，从藏文写本中判定其借词并确切地还原为汉文名词，可以看出使臣中包括一位看起来是元朝重要政府机构[29]的高级官员，坚(赞)仁钦和 ཟླ་རྒྱལ་ཏེ་ཤྲི་མགོན། 前来的重要意图显然包括邀请萨迦都却拉章的索南洛追(1332—1362)[30]并护送他去朝廷。坚赞仁钦只能是这个机构的一名官员，看来他是一个藏族人，ཟླ་རྒྱལ། 虽然是一个藏文名词，但是是一个当时不常使用的藏文人名，我推测他是蒙古人出身。当大司徒和喇嘛年麦巴在贡噶庆祝阴火鸡年新年(在1357年1月21日)时，使团的官员停留在贡塘。一段短时间(大约是一星期)后，大司徒前往巴哇冬 ལྷ་བ་གདོང་། 会见。他简短地描述了他们会见的仪式：他在小河岸边从自己的马上下来，等待使臣，使臣骑马涉过小河，在登岸前，使臣激动地喊道："(大)司徒好！"使臣登岸后，也下了马，他们交换了丝质礼巾，并按蒙古的习俗拥抱。使臣向大司徒强调说："你得到皇帝的诏书和大司徒的官衔以及一枚(相应的)印章(官方的)。它由坚仁温波[31]带来。虽然我们要一起前来，但 ཟླ་རྒྱལ་ཏེ་ཤྲི་མགོན། 作为迎请大师索(南)洛(追)(到朝廷)的使臣，和(他)他们中的[32]两人，停留在后面的地方。"[33]

由于大司徒得到元朝正式授与他的这一封爵，他在止贡、嘉玛、萨迦诸派中的重要敌对者的再次反对他的活动的气焰没有能保持到1358年年初，这表明元朝承认他的地位的这一戏剧性变化使得他能控制当时西藏的政治格局。

其后的西藏历史正如各种第二手资料通常一致描述的那样，大司徒专注地成功地找到一种将(至少是)中部西藏从萨迦派的控制下悠然自如地夺取过来的办法，粉碎在这一时期可能发生过的并不罕见的反对他甚至想造成他突然死亡的阴谋，他甚至给一位将领提供定期的赏金，以奖励他的一系列的胜利。因此，最早记述这历史的作者之一班钦(索南扎巴)写道，他在1349年征服前藏，在1354年征服后藏，这些记载在其后的大量著作的资料中产生了影响[54]。由于这些影响随时代越远而越强烈，或者是由于缺乏资料，因此这些事件的原因部分地被归结到蒙古朝廷，杜齐(1949年书22—23页)讲道："蒙古败亡在即"，因此元朝必然只有很少的选择余地，只能像一个共谋者那样接受大司徒的胜利，这大部分是由于它自身已被许多暴动所搅乱，只能直接容纳既成事实。如果我们相信汉文资料记载，就可以知道在同一时期，妥欢帖睦尔、他的儿子以及他周围的许多人花在处理国事上的时间太少，而他陪同其年轻的高丽皇后嬉戏的时间太多[55]。近些年，伯戴克(1988年书378页)更写道，他觉察到蒙古王朝的衰落和无能的新的政治现实通过大司徒的身上在西藏表现出来。在他的词汇中，已经没有(元朝)"正式封任(大司徒)"了。

这个话题一直被人提起，但是它只有很少部分能得到我们阅读的史料和大司徒所写的自传中的暗示所确证，我们可以断言，这并没有作出与当时西藏发生的事件的实际相符合的阐述。这是因为大司徒相当清楚地描述了：1. 他至少直到1361年仍遇到不可轻视的反抗，我们应将这一年确定为他的自传的成书年代；2. 元朝仍然让人明显感觉到在干预中部西藏的事务；3. 他一直采取妥当的措施以保证他的军事行动不

会被朝廷判定为叛逆行为，以免像以前西藏的其他一些人按照元朝的律令受到死刑的罚惩。这第1点已被大司徒的著作轻易地阐明，由于对这些事件的讲述与他们表述的一样，只是对事件背景的分析常被扭曲，而分析这些曲解会使本文显得更加冗长，所以我不在此赘述。为了支持后面的两点，我们可以特意摘出大司徒的书中的几段，以便更清楚说明甚至在他所说的1354年完全控制中部西藏以后，他也无意解甲卸鞍，而是经常要粉碎反对他的叛逆和阴谋。当时朝廷和中部西藏之间的通讯联系（驿路）曾多次中断，如果有充足证据表明西藏和蒙古人的关系如上述作者们所做的考察那样并不怎么好，那么大司徒的自传至少会告诉我们在他们相互之间表面上发生了什么事情[38]。进一步说，大司徒的自传中有不少证实在他的"征服"之后统治中部和西部西藏的行政管理机构从萨迦向乃东转移的事例，有许多看来似乎与1260年以前萨迦取代止贡的西藏行政中心地位的过程相近。很显然，后期的西藏著作家们认为他（大司徒）建立了一套被称为宗并由宗本领导的行政组织。这并不能被认为是毫无疑问的，因为在西藏的帕木竹巴时代，还一直存在着数量难以断定的职责还不为人所明知的萨迦的官员，如果上面的说法可信，那就应当有数量更多的从乃东来的他们的同僚。将来要重写帕木竹统治下的西藏行政制度的建立史，应当确定大司徒影响下的他和乌思藏各掌权家族的特殊联盟以及不能避开的他的王朝的结构和在他周围的人们的各种不同的身份。

由于对大司徒的情况的强烈兴趣，我们查阅了他的自传中从1354年至1361年的各种记载，力图通过这种方法说明他在这些年里是以何种身份进入西藏事务的，即说明他与一名

最高的非宗教的行政官相同，但又没有改变对包括萨迦的首席喇嘛在内的首要僧侣们的从属地位。这方面的第1个事例是他在1354年前后在后藏的 ཤུ་འབྲོག་(徐卓)地方举行的一次有各种高贵人物出席的会议上所占有的位置(TAI250，TAI1 552，TAI2 156页)。在集会的中央，是留给出席集会的人中公认的最重要的人物的，由供奉的佛像和法器以及洛本钦波的宝座组成，洛本钦波即是索南洛追，是未来的帝师。大司徒自己坐在他(索南洛追)的右方，左面坐着都元帅宣努坚赞和宣慰使(们?)(藏文 སོན་ཝི་སི་པ།，即汉语的宣慰使)。然后，宣努坚赞和与他地位相等的夏鲁万户的统治者古尚·贡噶顿珠以明确表示服从的动作拜伏在他的面前，他们的头碰到地上(མགོ་ས་ལ་གཏུགས་གསུགས་བྱེད་ཀྱི་འདུག་)，见 TAI268(TAI2 175)页，而TAI1写作 མགོ་བོ་ལ་བཏུགས་བཏུགས་བྱེད་ཀྱི་འདུག་(意为互相行碰头之礼—译者)。

一种相似的(座位)安排见于 TAI282(TAI1 628，TAI2 189)页，他(大司徒)对1356年前后在桑耶寺举行的一次会议的描述。在举行会议的房间——他称这一场所为住宅(寝宫)的大门楼——的中央坐着喇嘛曲杰巴(即萨迦的喇嘛丹巴)、大师洛追坚赞(1332?—1364?他大概属于萨迦拉康拉章，是整个萨迦派的座主)和大师贡(噶)仁(钦)(1339—1399，属于萨迦细脱拉章)。本钦(甲哇桑布)和大司徒坐在他们左右的坐垫上。在大司徒的这段讲述中，恰好突出了喇嘛丹巴的地位，他是大司徒最后敬奉的上师，因此只有大司徒坐在他的下手和附属的位置上，才是合乎逻辑的。

TAI326—327(TAI1 731—732，TAI2 235)页以较长篇幅记述了1359年(或1360年)在徐卓举行的集会的座位安排。

如果我对原文理解正确的话，这里存在着值得深思熟虑的问题，当时大司徒正遵照皇帝的命令，协同办理让索南洛追去朝廷的事务，在集会的中央再次不是由大司徒占据，而是由索南洛追和院使即是皇帝的使臣达玛格底[37]占据。在他们二人的两侧，右面的肯定是较低的坐垫上坐着那塘寺的堪布——他可能应暂且比定为琛·罗桑扎巴（1299—1375）——和布顿大师、喇嘛杰塞巴。左首紧靠着索南洛追和院使就坐的是恩噶寺的住持喇嘛年麦巴和其他一些未记姓名的僧人，大司徒、本钦（贝本?）[38]和宣慰使（们?）却反而坐在一些僧人们之中。由此我们可以引出这样的结论：大司徒还没有被尊奉为整个西藏的最高统治者，这说明他仍然被看作是至少仍然从属于萨迦的僧人的首领，他也觉察到，而且他自己也确实说过这样安排比较适当，他行使着与萨迦本钦和其他的非僧侣的行政官员首领同样的职权。换句话说，萨迦的僧侣政治在礼仪上正式地延续到那个时候。再者，他在同书另一处（TAI337，TAI1 756，TAI2 245—246页）写道，在古莫且他以一个祈请者（ཞུ་བ་པོ།）的身份参加集会。他写道：

"大喇嘛（索南洛追）坐在中央，院首领（藏文为 ཆེ་དབེན་，即汉语的"知院"）[39]（枢密院的?）（院巴）和他的随从们一起坐在他（索南洛追）的左边，钦波贝杰和钦波本希[40]坐在他的右边。"[41]

以上记载再次说明，以前的会议座次安排到这时并没有发生什么改变，而且大司徒在与会的众人面前是以一个祈请者而不是以具有指挥权的人的身份出现。

萨迦的掌权者和达玛格底共谋反对他（大司徒），并企图使朝廷确信大司徒是一个反叛者。大司徒在 TAI343（TAI1

769，TAI2 251—252）页写道，为了消除这些说法在朝廷的影响，他派遣受到信赖的使者喜饶扎西[42]到蒙古朝廷献上他的贡品。达玛格底显然力图把使者拒之于朝廷门外，无论怎样，喜饶扎西成功地见到了皇帝。但是（反对他的图谋）没有减少，当从“萨迦”来的使者们抵达朝廷时，他们联合了某个坚赞仁钦和大师年扎[43]（他也是索南洛追的同伙）进行控告和中伤，提出大司徒是一个反叛者，他抢掠了萨迦，并把萨迦的拉康钦莫（萨迦寺大神殿）变成了养马棚。达玛格底甚至走得更远，将大司徒的事通知到管理军事的机构（藏文 ཆུ་མ་དཔོན།，即汉文的“枢密院）的一伙官员那里，但是无论如何，什么也没有发生。因此，当喜饶扎西抵达朝廷后，他恳求一个叫做坚仁[44]的喇嘛和不知姓名的班智达（们）为他的使命说情调停。大司徒的使者获得了极大的成功，他（坚仁）很可能设法使喜饶扎西和他的使团非常顺利地受到（皇帝）接见，结果大司徒被赐给皇帝的敕书和礼物，而他（大司徒）的侄子释迦仁钦被正式任命为帕木竹的万户长。除此之外，领地的界线和他们私有的庄园地产也由皇帝的敕令加以固定，这样一来，大司徒的代理人就正式掌管了包括贡噶在内的许多有争议的地点在内的地方，犹如在后藏的仁蚌地区那样。这些事件的进程只可能被解释为皇帝批准和承认他（大司徒）的政治胜利和一种新的政治格局在中部西藏正式建立起来了。关于这一变化在西藏的反应以及如何从宗派的斗争演变为新的庄严的支持、官员贵族的联合，我们几乎一无所知。同样我们也不知道这些过程中有哪些角色，如果有的话，那应当是由索南洛追扮演，他在蒙古朝廷呆了两年，然后就离开了它[45]。

另一件使人们非常迷惑的事是大司徒去世的年代，由于

这个问题被弄得如此忽明忽暗，因此在一些第二手的资料中都分别提出了自己认为相当精确的年代。例如，麦克唐纳(1963年书100页)将之定为公元1364年[46]，夏格巴在1967年书82页也认为大司徒去世于1364年，虽然他在别处(夏格巴1976年书335页)又赞成改换为1363年[47]。布隆多(1971年书44页)建议定为"1364年或1374年"，相距这样久，看来他提出的后一个年代是主观的。伯戴克更喜欢定在1373年[48]。在这些主张中，最恰当的应是1364年，它得到中华人民共和国的学者们的广泛接受[49]。还有不少其他的主张，包括1371、1372和1373年[50]。

只有1364和1374年两个年代可以得到藏文史料的证明，释利补特跋陀罗在RGYA549—550(RGYA(r)323a，RGYA(t)2 345)页写道，他(大司徒)于阳火龙年(1376)在乃东的甘丹孜去世，当时62岁，有的将"阳火龙年"写作"阳木龙年"，即1386年，见陈庆英1986年书318页，肯定由于疏忽或排印上的错误。桂译师在GOS193(罗列赫1976年书218，郭和卿1985年书144)页提出大司徒去世的年代与阴水牛年(1373)相符合，在这一年雅隆的执政者是被称为绛漾顾实(即国师)的释迦坚赞，GOS简单地称为"顾实巴"，但是YAR18页中雅隆编年史家记为"绛漾国师"[51]。无论如何，桂译师的观点在DEB80(杜齐1971年书74b—75a，210—211，黄颢1985年书82—83)页由班钦索南扎巴进行了考察和纠正：

"(大司徒)去世，是在他62岁的火龙年的10月27日(公元1363年11月21日)，(从那以后)每年一次的纪念仪式于27日在乃东孜举行，没有中断过"。

"但是《青史》的作者把他去世的年代说成是(大司徒)火

龙年放弃乃东孜的政务职责以后的水牛年，(我们)应认为这是不正确的。”[52]

在(江孜法王)热丹贡桑帕巴的传记中的一条记载称1364年(大司徒)病得相当严重，这证明班钦索南扎巴的记载可能是十分正确的[53]。当大司徒感到不适和他的生命接近结束时，他采取了一项令人感兴趣的行动，即写下了他的遗嘱。这份遗嘱很清楚是写给绛漾释迦坚赞的，这是该书(大司徒自传)中给出明确时间的一次指示。在 TAI422(TAI2 330)页我们读到：

“虽然我想要活到75岁，但是从11月起我的身体即被疾病缠住。”[54]

他不可能在他立下遗嘱之后还活了很久。

大司徒在宗教上的遗留物至少由两个重要的项目构成，第一项是他用藏文写的诗体的《分别菩萨行论赞颂》(?)，关于它存在的证据，或者说是仅有的证据，是它被收入在北京出版的《丹珠尔》的一个版本中[55]。第二项比第一项更为重要，他于1351年创建了泽当的大寺院[56]。这座寺院建成后，变成了帕竹噶举派的第三个中心，最后它超过了该派宗教上的中心丹萨替寺。关于建立该寺的原因，在 TAI362—363(TAI1 812—813，TAI2 217)页有所暗示，在该处我们读到：

“以前，(京俄)德哇谢巴，真正地是三世佛陀，他是一名学者，是一个获得了成就的人。但是到后来，我们的大修行者没有在事实上显示出学业成就的根由(事实)，人们都轻蔑地议论(他们)：愚蠢和疯狂的圣人(大修行者们)什么也不懂……”[57]

大司徒创建这座寺院的主要目标，是向该地区那些显然

完全陷入怛特罗仪式的实践和冥想的僧人们推荐经典和学问。1352年，他任命当时只有12岁但是已有神童的名望的绛漾释迦坚赞为这座新建立的寺院的名义上的首领[38]，推测他（绛漾释迦坚赞）将这一职位一直保持到1365年他成了大司徒的继任者之后，由此他也成为帕木竹巴派中把宗教和世俗领导权力集合于一身的第二个人。这一事例证明，把某人称为“喇本”中的“喇”，与其说是已故的德哇谢巴的例子是指丹萨替寺的住持，还不如说是指泽当寺的住持。在大司徒以后的时期，该寺院（泽当寺）的住持的继承人的事迹都与政治紧密相关。对于这方面给以贴切的分析的论文，留待以后的其他机会进行[39]。

附记：伯戴克教授的《中部西藏和蒙古人》一书（罗马，1990年出版）到我手中时，本文已经交付排印。TAI 和 TAI1 是他的书的主要的资料来源，他已将大司徒去世的年代改定在1364年。

注释

①夏格巴（1976年书320页，注释6）错误地把“大司徒”认为是一个蒙古术语，意思是“伟大的监护人”（执掌全权的大人物），是为汉族地区设置的官职。这并未清楚说明这个头衔所包含的意义。罗茨列夫斯基（1937年书186页注释2）引用《元史》（见 YS 卷85，2120页），将 ཏའི་སི་ཏུ། 这一头衔比定为“大司徒”—在元代“大”（da）的发音为 dai—— 但这一名词并非必然来自汉文的公文（《元史》此处的原文为“又有所谓大司徒、司徒、太尉之属，或置，或不置。”—— 译者）。哈克尔认为它是“一个偶然出现的‘司徒’（教育大臣）一词的变体”，见他的《中华帝国官职》，斯坦福，1985年版，471页，6052条，这也不能解释任何一种藏文文献中出现的此词的意义。新近出版的《藏汉大辞典》（张怡荪主编，1024页）有

对它的明确解释，认为是给予到汉地活动的重要喇嘛的一种头衔，这也只是它部分的含义(该辞典的释文为“大司徒”，古代管理土地和人民的高级官职名，为封赐上层喇嘛的尊号——译者)。其他的一些考释，见史伯岭的书(1987书46页，注释50)。显然，《元史》只记载了一个可能实际上能辨认为藏族人担任大司徒官职的实例，我在此应感谢陈燮章等对有关藏族的史料的有益的摘录编辑，见《藏族史料辑》，第3册，成都，1987年版，3—130页。在《元史》卷30，677页可以找到也孙帖木儿(泰定帝，1323年10月4日——1328年8月15日在位)统治时期的1327年2月28日关于大司徒亦怜真乞剌思(当即藏文的 རིན་ཆེན་གྲགས། 的记载(《元史》原文为：“二月……丙子，……大司徒亦怜真乞剌思为大承华普庆寺总管府达鲁花赤，仍大司徒”——译者)我认为他与大司徒自传 TAI135 (TAI1 289)页记载的司徒仁钦扎为同一人，还可能即是 TAI354—355 (TAI1 795，TAI2 264)页记载的喇嘛仁钦扎。关于他的进一步的情况，请参看我即将发表的《藏文史籍和传记中的京兆府》一文。在这些著作中，藏文资料通常不给出“大司徒”这一名号，但是这并不必然要使我们把“司徒”作为“大司徒”的简称。另外，当时提到的大司徒，或多或少地与“万户长”名号相似，这一官衔也是引入的一个可以继承的名词，参见范·德尔·凯普1991年文章的附言。

②从 TAI374—386(TAI1 836—866，TAI2 282—295)页的大司徒纷繁复杂的自用备忘录(秘籍)、TAI387—394，395—421(TAI2 295—302，302—330)页的两篇祈愿文、DRI362—363页的就有关朗拉色家族的系谱的问题对无名氏(佚名)的答复以及 TAI422—431(TAI2 330—339)页提到这些问题的大小两篇遗教(བཀའ་ཆེམས།)或称为他的遗言(ཞལ་ཆེམས།)可以说明，这些作品是他主要记住的极端重要的内容，而 TAI103—373(TAI1 217—836，TAI2 1—282)页的大司徒的自传体文学和对自己所作所为进行辩解兼而有之的大司徒的自传表明，他计划要完成的并不是截止于 TAI345(TAI1 774，TAI2 254)页的“……作为礼物，于阴铁牛年(1361)的12月……”。这一点在 TAI365(TAI1 819，

TAI2 274)页的记载中得到进一步的证实，在那里我们读到“直到20岁（实岁19岁），从20岁我担任万户长的官职，直到现在我已经60岁（实岁59岁）……”

通常所见到的和所引用的大司徒的“遗教”或者被称为大司徒的“遗言”的史料的真实性为五世达赖喇嘛（1617—1682）的成书于1643的DAL66，77（DAL$_c$109，127）页所指出的内容所证实，大司徒本人的（是否亲自所写？）行文风格见于他后来的一份“命令文书”，它的全称为“命令文书如意之宝库”，仅见于 TAI 一书。实际上它是一份大司徒对他喜爱的侄子绛漾释迦坚赞（1340—1373）的一篇教导。绛漾释迦坚赞被大司徒指定为他的继承人，他是大司徒最小的弟弟仲·索南桑布的长子。关于大司徒的详细的家族系谱情况，请参看本文后面的附表。其中大司徒的年代是按照班钦索南扎巴（1478—1554）编写于1538年的 DEB 的80—81（杜齐1971年书75a—76b，211—213，黄颢1985年书83—84）页的记载，杜齐1971年书211页所给出的“1341年”显然是排版的错误。依照TAI426（TAI2 334）页的大司徒的遗言，他本来考虑让他的另一个侄子释迦仁钦而不是释迦坚赞成为他的继承人统治乃东。在大司徒之后的时期帕木竹政权的盛衰演变已经由杜齐（1949年书24—30页）和麦克唐纳（1963年书101—103页）作了详细说明。由于可以利用最近发表的新的史料，光明可以照射到这方面的历史学的暗区，如被记混乱的20年和将大司徒的卒年推后许多年等。

大司徒自传是一部藏文著作的历史上没有先例的书，它贯穿着对那些作者在其中扮演了重要角色的各种历史事件的精辟的分析，始终只有极少数的著作可以与之相比。在藏文著作中，从内容上以及理解的困难上可以与之相提尝论的纪念碑式的著作应该是襄世达赖喇嘛的自传和噶伦多仁巴·丹增班觉（1760—?）的成书于1810年的传记。后者现在友两种可以得到的版本：两卷本的《多仁班智达传》，1986年成都出版；《噶雪巴的世系——无欺真语》，1988年拉萨出版。大司徒的自传值得格外注意之处，是它提供了如此清晰的证据说明十四世纪四十年代

和五十年代中最后导致他推翻萨迦神权主义政权的斗争过程，以及在此之后他沉醉于怛特罗的修习，并得到许多著名高僧的帮助指导。因此在该书上下文中，因阿耨多罗瑜伽的混杂性，怛特罗修习的特定的但又不是专有的师徒关系，作为一名弟子没有理由违背其上师的愿望等就成为绝对不可缺少的内容。所以在该书中有许多处提到萨迦派在道德上的衰落以及自相倾轧残杀的内讧，萨迦各拉章只懂得为官位而明争暗斗，这些不是完全公开的，甚至不符合宗教修习中根深蒂固的"忠诚的誓言"的内容，显然是要有意识地削弱萨迦派在其执政末期的地位，该书给人的就是这样的印象。这部书的三种不同的稿本都已经印行，其中一种是影印本(TAI)，另外两种是现代形式的铅印本。使人遗憾的是这三种本子是互相转抄的，当前紧迫的任务是将这三种版本结合使用到对西藏历史的这一纷乱时期的研究上，以便将对它们的解释的错误减少到最低的程度。TAI2包含有许多对难词的注释，特别是有一处它提供了证明大司徒所提到的人数的记载，而这在 TAI 和 TAI1中都没有见到，这点我将在后面注释42中指出。我们应该期望它至少在几个地方可以补充值得重视的那段时间内的文献记载，而且可以认定它不是由大司徒亲手书写(刊行)的。通常在 TAI 存在的捉摸不定的不准确的记载，(大概)都与 TAI1和 TAI2的记载相矛盾，例如对十四世纪五十年代早期的那些事件的记载。我还没有找到令人满意的解决办法来确保这些文献中有几处记载的数字不是随意填写造成的错误。大司徒在书中经常提前给人加以不能确认的官衔，此外该书还有一个特点，例如它对某些人甚至在萨迦已经撤销其任何一种官职之后，仍然保留对它们的"本钦"的称呼。

③夏格巴(1967年书74页)提到他似乎是大司徒的"叔父"(或"舅父")，他1976年书320页又取掉了这个短语。对此首先应该确定，在大司徒的可用的家谱中，没有一个名叫坚赞加卜的人是他的父亲仁钦加卜的兄弟，或者是他母亲方面来算的舅父，请参看后面的注释8。在我们的文献史料中，与重要人物结婚的妇女通常都没有明确的记载。不过我们

在贝丹却吉桑布十五世纪编写的拉堆绛家族编年史(DRPAL181页)读到,公爵(藏文 ཀུའི་ཀུང་། 即汉语的“国公”)却扎贝桑布(南喀丹贝坚赞贝桑布的6个儿子之一,其情形详见后文)和绛漾释迦坚赞的一个姊妹结婚,她被记为一个不常见的名字“本莫温莫”,显然,严格地说“温莫”应该是她的真实的名字。她显然是却扎贝桑布的第一个妻子,他们生有1个儿子和3个女儿。却扎贝桑布的第二个妻子是某个大司徒却吉仁钦的女儿。却扎贝桑布自己也被元朝赐给大司徒的官衔,后来明朝又加封给他“长”(藏文 ཆང་།,疑即汉语的“长”)国公的头衔。

④柯廷所译《元史》,YS 卷87,2193页。罗茨列夫斯基(1937年书151页)写道,分院是管理佛教和藏族事务的机构(宣政院)的一种辅助机构。这样的分院亦见于 TAI151,161,213(TAI1 324,348,468,TAI2 51,63,118)页的记载。

⑤该段藏文原文为:

དེའི་དོན་ལ་རྒྱལ་འབུམ་གྱིས་མགོ་བྱས་ཉེ་བ་རྣམས་ཀྱིས། གོང་ནས་ས་སྐྱར་བསྙེན་རྫོགས་ལ་ཕྱིན་པའི་དུས་སུ། སི་ཏུ་རིན་ཆེན་གྲགས་དང་། དཔལ་ལྡན་ཏྲ་དཔོན་ཧུན་དབེན་གྱི་དམ་ཁ། ཁྲིམས་ར་དང་བཅས་པ་ཕྱིན་པའི་དུས་སུ། ཐུགས་བཞེ།

DAL80(DALc13,杜齐1949年书636,郭和卿1983年书124—125)页的相应记载显然是基于这段叙述,但遗憾的是它们所提供的文字对理解大司徒的叙述没有任何语言学上的帮助。五世达赖喇嘛所写的这段文字为

སི་ཏུ་རིན་ཆེན་གྲགས། དཔལ་ལྡན་ཏྲ་དབེན་ཏུ་དཔོན་གྱི་དམ་ཁ་ཁྲིམས་ར་དང་བཅས་འབྱོར་འདུག་པའི་དུས་སུ་བཏུགས་གཞེར་བྱས།

⑥参看阿美夏阿旺贡噶索南(1597—1659)成书于1629年的《萨迦世系史》中对他(贡噶洛追)的父亲达钦桑波贝(1262—1323或1324)的记载和讨论,见 A(p)295—298(A243—245)页。

⑦见善杰卡切《绛漾贡噶僧格传》,收入《热隆噶举金鬘》,第2卷,噶伦堡,1975年版,376页。在其后不远处的378页记载,贡噶洛追于1324年阴历8月动身返回汉地。绛漾贡噶僧格在教义上与萨迦的联系十分紧

密，他最小的异母（或异父）弟弟不是别人而正是著名的贝丹僧格，而贝丹僧格是喇嘛丹巴的上师之一。关于他的家族的谱系，参阅署名阿那热扎的人在《绛漾洛追僧格传》里所写的绛漾洛追僧格（1345—1390?）的生平事迹，载《热隆噶举金鬘》，第3卷，噶伦堡，1978年版，3—4页。同样可参阅绛漾意希仁钦（1364—1413）的弟子喜饶桑布（1400—1438）为他写的《绛漾意希仁钦传》，收入《热隆噶举金鬘》，第3卷，噶伦堡，1978年版，74—76页。

⑧大司徒在 TAI135（TAI2 35）页指出，他（坚赞加卜）的父亲是宣努云丹，而 TAI1 288页则写作 ང，即"我"，这没有任何意义。毫无疑义，这里一直存在一个难题，那些可以得到的资料如蔡巴·贡噶多吉（1309—1364）的《红史》，见 TSHAL124（TSHAL1 37b，稻叶正就一佐藤长1964年书191）页，释利补特跋陀罗的成书于1434的书（即《汉藏史集》，关于此书，参看麦克唐纳1963年书），见 RGYA547（RGYA（r）321b，RGYA（t）2 342，陈庆英1986年书317）页，以及佚名氏编辑和写定的《西藏权贵家族传记》，见 AN121页，都认为他（坚赞加卜）是宣努坚赞的儿子，按释利补特跋陀罗的记载，宣努坚赞是第四任帕木竹万户长，AN 一书则将宣努坚赞列为第三任万户长。

按照大司徒在 TAI117—135（TAI1 249—289，TAI2 16—35）页指出的，这是他们家族的一房旁系远亲，看来他们的世系有如下的两种排列方案，其中的 X 表示"有子女"。

即　1. 多吉贝

2.　宣努坚赞（多吉贝最小的弟弟）X?

1. 宣努云丹（多吉贝的侄子＝宣努坚赞的儿子）X?

1. 坚赞加卜或者1. 多吉贝

2. 宣努坚赞

3. ?　X?

1. 宣努云丹 X?

1. 坚赞加卜

按照蔡巴、释利补特跋陀罗和 AN 一书的记载，我们得到如下排列：

1. 多吉贝

2. 宣努坚赞 X？

1. 坚赞加卜

3. ？　X？

1. 宣努云丹

按照大司徒的说法，多吉贝是第二任帕木竹万户长，是丹玛官尊的继任人，然而按照释利补特跋陀罗的说法，他是第三任万户长和洛扎地方的雄寺的住持仁钦坚赞的继任者。大司徒在 TAI118（TAI1 250—251，TAI2 17）页记载，后者（仁钦坚赞）是第四任万户长。这一难题将在另外场合进行研究。此外，大司徒还在 TAI118（TAI1 250，TAI2 17）页指出，宣努云丹是本（官员）旺秋扎的儿子。

这里使人十分迷惑，因为《朗氏家族灵犀宝卷》介绍的各种家谱中都没有提到过坚赞加卜。大司徒在 TAI1—28（TAI1 1—57）页将《朗氏家族灵犀宝卷》定名为《朗拉色家族的来历和传承》，而这一部分的另一种手稿可以在 RL97—159页找到，另外石泰安在1962年书99—102页把《朗氏家族灵犀宝卷》确定为至迟在十五世纪写成。宣努坚赞和他的儿子或者是他的异父（母）兄弟本宣（努云丹？）则仅见于前者（大司徒自传）的叙述。

坚赞加卜被撤职可能并未造成这个旁系家族的政治抱负的终结。这样的结论可以从夏格巴1967年书75—76页首次提及的一个名叫索南坚赞的官员身上得到证实，在叙述1345至1351年间的事件时，随时都提到他。夏格巴1976年书322—323页又详细地谈到他。而且他的这种概述会使我们走入迷途，在这里只要提出这一事实就足够证明，萨迦、蔡巴的掌权者，更重要的是雅桑的万户长宣称帕木竹万户长的合法的继承人不是大司徒，而是坚赞加卜的一个侄子（ཚ་བོ་）索南坚赞，按大司徒所写，他是一个名叫扎（巴）杰（赞或波）的次要官员（དཔོན་ཆུང་）的儿子。一

份为造成这种效果的虚假的记录呈送到了元朝，很可能是帝师贡噶坚赞(1310—1358)自己要求当局任命索南坚赞为帕木竹万户长。这一事件发生在旺秋贝担任本钦和管理佛教和藏族事务的宣政院的主要官员的时期，当时旺秋尊追是他的副手(དཔོན་འོག་མ།)。大司徒提到，后者(旺秋尊追)开初答应帮助他(大司徒)阻止索南坚赞僭取(帕木竹万户长的)官职。然而，当旺秋贝担任了被称为“乌思藏本钦”的职务、旺秋尊追升任为宣政院的主要官员后，旺秋尊追背弃了他先前的诺言，而与那些希望看到帝师原先的助手(指索南坚赞)登上乃东统治者的宝座的人站到了一起。关于这一点，大司徒提到他是“看大喇嘛的意见行事”(བླ་མ་ཆེན་པོའི་ངོ་སྲུང་བྱས།)，意思是贡噶坚赞在这一卑鄙事务中充当了重要角色，虽然这期间他一直在汉地，但是他选拔热衷执行(这一策划)的旺秋尊追来完成对索南坚赞的任命。这种热心使得旺秋尊追企图欺骗大司徒，他表示可以同意将后藏朵鲁巴地方给予大司徒作为奖赏(TAI 作 མཚར་ཁ་，TAI1作 མཚར་དགའ།，TAI2作 མཚར་དགའ།)，当然这样一来大司徒就必须带着虎头印章来确证关于这片地产的契约。显然旺秋尊追计划那时从他手中收缴印章，以使得印章的所有者也即是合法控制帕木竹的大司徒的权力自然作废。但是大司徒破坏了这一计划，因此他在贡塘被投入监狱达93天之久(TAI1 349页却记作3个7天)，在这期间，大司徒坚决拒绝依从本钦的要求，并特别强调本钦的行事是无视皇帝的权威。经过这段监禁、拷打和其他各种不愉快的事情之后，旺秋尊追不得不释放他，我推测这是因为他没有权力除掉大司徒。在大司徒被监禁之前，当把他从朵鲁巴地方转送去贡塘时，他设法给在乃东的助手们捎去一个口信。由于大司徒的这个指示(见 TAI163，TAI1 351，TAI2 65页)的含义很深刻，因此有必要将其全文译出：

ལས་ཀ་གཏོད་པ་མི་སྲིད་པས། ང་གཅེར་བཀྱིགས་བྱས་ནས་སྡེ་གདོང་དུ་ཁྱེར་ཡང་། སྡེ་གདོང་མ་གཏོད། སྡེ་གདོང་མ་གཏོད་ན། ཕག་མོ་གྲུ་པའི་སྡེ་ཡང་ཡོད། ང་ཡང་ཡོད། ཁྱོད་རང་རྣམས་ཀྱང་ཡོད། ཡར་ལུངས་ཀྱང་ཡོད། ང་ལ་ཕངས་སེམས་བྱས་ནས། སྡེ་གདོང་གཏད་ན། ང་ཡང་མེད། ཕག་མོ་གྲུ་པའི་སྡེ་ཡང་མེད། ཁྱོད་རང་རྣམས་ཀྱང་མེད།

ཡར་ཤུངས་ཀྱང་མེད། ང་བསད་ནས་ལྤགས་པ་བཤུ་གིན་འདུག་ཀྱང་སྣེ་གདོང་མ་གཏོད།

“因为(我)不能让出(我的)官职,即使我被赤身绑缚也不交出乃东,所以我可能被带来乃东。如果你们不交出乃东,帕木竹的公共体就将会继续存在下去,我、你们以及雅隆也将继续存在。如果你们为了想拯救我而交出了乃东,我就不会再活在这儿,帕木竹巴的公共体也将不会存在,你们也不会存在,雅隆也不会存在。即使我被处死,(从我身上)剥下皮来,也不能交出乃东。”

在大司徒被监禁时期,旺秋尊追竭力用各种方法企图诱使他在最长为三年的期间交出他的职权,并许诺在那以后将恢复他的职位。这一建议表现出本钦性格中的天真的一面,或者是因为本钦作为帝师的直接下属他觉察到当时严重的形势。不用说,大司徒拒绝了本钦的建议。

བླ་མ་ཆེན་པོའི་གསུང་མ་གཅོག་པས། ད་ལན་ལས་ཀ་འདི་གཏོད། དེ་རིང་མགྱོགས་ན་ལོ་གཅིག་འབྲིང་ན་ལོ་གཉིས། འགོར་ན་ལོ་གསུམ་ལ་ལས་ཀ་འདི་ཁྱོད་རང་ལ་ཡོད་པ་བྱེད། ངས་མནའ་དགོས་ནའང་སྐྱེལ་ཟེར། རྒྱལ་པོས་ཀྱང་འདི་འདྲའི་ལུང་འབྱོན་མི་ཡོད། ཁྱོད་རྒྱལ་པོས་ལས་མི་ལྷག་ངེད་དང་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན། རང་རྟ་དང་རང་མཛོ་ཡིས་ལ། གོང་དུ་ཞུ་བ་ལ་ཐོངས། སློན་ཅིང་དཔོན་ཞུས་ནས་ལས་ཀ་གཏོད་འོས་མི་འོས་གོང་དུ་བསྐུར་བ་ཡིན་ཟེར་བ་ཞུས་ཀྱང་། གོང་དུའང་ཞུ་བ་ལ་གཏོང་མ་ཉན་པས། དབང་བཙོན་དང་ཞེ་འགྲས་པའི་རྩ་བ་འདི་ཡིན།

“(本钦)说:‘因为(我)不能违背大喇嘛的话语,现在你交出这个官职!以后最快在一年中,一般在两年中,最慢也在三年中,这个官职又会是你的。如果需要,我可以发誓。’无论怎样,我回答说:‘即使是皇帝也不会下达这样的命令,而你也没有皇帝权威大。让我和索南坚赞分别用自己的马和驮畜,送我们各自的记录到朝廷去。经过宣政院上奏建议后在朝廷判断撤销(我的)官职是否合适。’由于在我和旺秋尊追之间存在的敌意,他不能(未被授权)送一份申诉记录到朝廷去。”(藏文意思应是:由于不准(我们)去朝廷申诉,这就成为我和旺尊记仇的根子。——译者)

很可能旺秋尊追撤销大司徒万户长官职的企图的失败与1349年下

半年从蒙古朝廷返回的索南贝之间有某种因果关系。旺秋贝被解除了职务，在 TAI163(TAI1 352—353，TAI2 65—66)页，我们看到大司徒的记载突然一下向前跳跃到1349年。无论情况怎样，就不再听到索南坚赞更多的消息。(帕木竹万户长)这一职位之争只在 RGYA548(RGYA(r)322a，RGYA(t)2 343，陈庆英1986年书318)页被非常简短地提及，在该处我们读到索南坚赞是那些拥有可能会威胁到他(大司徒)的地位的命令文书(藏文 ལུང་，即蒙古语扎萨克)(帝师发给的?)的人之一。五世达赖喇嘛对这一事件的记述不是十分精确的，他在 DAL81(DALc132，杜齐1949年书636，郭和卿1983年书126)页写道：

དཔོན་ཆེན་དབང་བརྩོན་གྱིས་དོག་ལུམ་པར་སི་ཏུ་སྟོན་མོ་ལ་བོས་ཐོག ལབ་བསླུས་ཀྱི་ཇམ་པར་སྟག་མགོ་གཏོང་དགོས་པའི་ཚ་འཇུན་ཅི་ཡང་བྱས་ཤིང་། ཞག་བཅུ་དགུ་ཙམ་གྱི་རིང་གུང་ཐང་དུ་བཙོན་ལ་འཇུག་པ་སོགས་བྱས་ཀྱང་། ཤེས་རབ་ལྡན་པ་མགོ་བསྐོར་ཡང་། བྱ་བའི་ཆ་ལ་རྫོངས་མི་འགྱུར། སྦྲོག་ཆགས་གྲོག་མ་མིག་མེད་ཀྱང་། མིག་ལྡན་གཞན་ལས་ལྷག་པར་མགྱོགས། ཞེས་པ་ལྟར་མཁྱེན་རབ་དང་སྙིང་སྟོབས་ཕུལ་དུ་བྱུང་བས། དཔོན་ཆེན་གྱིས་གླགས་མ་རྙེད་པར་ཕྱིར་ཕེབས།

“本钦旺(秋)尊(追)邀请(大)司徒到朵鲁巴赴宴，虽然他使用了欺骗的办法，软硬兼施(劝告)，逼迫(大司徒)交出(他的)虎头(印)，甚至把他(大司徒)在贡塘监禁了19天。但最终还是：

虽然聪明人也有时糊涂，
但不会在份内事上出错，
蚂蚁虽然没有长着眼睛，
但比长眼睛的爬得更快。

由于(大司徒)优越的洞察力和勇气，本钦没有抓到(对大司徒施加阴谋的)机会，(使得大司徒能够)返回(乃东)。”

这里的偈颂引自《萨迦班智达格言宝藏》，第1卷第14首，见 J. E-. Bosson《格言宝石的精华》，布鲁明顿，1969年版，41、203页。

这些事件使大司徒对萨迦的掌权者的态度发生了极为重要的转变，正是在这时他下定了这样的决心(见 TAI165，TAI1 356，TAI2 67

页)：

རང་རེས་པ་སྐྱ་དཔོན་ཆེན་ཡིན།　ས་སྐྱ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་བཀུར་བའི་གནས་དང་། བདག་པོ་ཡིན་(བསམ་པ་བྱས)།

“我要成为萨迦本钦，我要成为全体萨迦人尊敬的人，(成为他们的主人)……”

不过问题已变得相当紧张，以致于大司徒最年长的哥哥京俄德哇谢巴(1293—1360)——关于他的情况参看注释9——不得不出面调停，他(建议)任命他最年幼的异母弟弟也即是大司徒最年幼的同母弟为万户长，TAI164—165(TAI1 354—355，TAI2 66—67)页对当时各个困难时刻的情况作了陈述：

དཔོན་ཆེན་ཚེ་སྤོང་ལ་བཙུག་ཕྱོན་བྱུང་བ་ལ།　རང་རེས་ཀྱང་བཟའ་དམག་དེ་སྣེ་གདོང་དུ་བསགས།　རྣམ་རྒྱལ་དུ་འགྲུལ་པའི་གདོང་ལེན་ཐབ་འཛིན་བྱས།　འཐབ་ལུགས་དང་འགྲོགས་གཉིས་ཀའི་གྲབས་བྱས་པ་ལ།　རང་རེའི་སྤྱན་སྔ་བདེ་བར་གཤེགས་པ་ཕྱོན།　དཔོན་ཆེན་བསོད་ནམས་དཔལ་བ་དང་།　དབུས་པའི་མི་དཔོན་རྣམས་ཀྱིས་མཇོས་བཙལ་ནས། དཔོན་ཆེན་དབང་བརྩོན་པ་ཡར་ལུངས་སུ་ཕྱོན།　མཇལ་འཕྲད་བྱས།　དེ་སྡོན་དུ་བཞུགས། རང་རེའི་ནུ་བོ་བསོད་ནམས་བཟང་པོ་ལ་ཁྲི་དཔོན་ཁྱོན་བསྐོས་བྱས།　དཔོན་ཆེན་དབང་བརྩོན་འོན་ཕུ་ལ་ཐེགས།

“当本钦(自己和一支军队)在蔡绷安置下来时，我也照样，在乃东征集了一支侍从军队(བཟའ་དམག་)并离开基地向南杰推进。当我正考虑是进行攻击还是等待调解时，我们的京俄德哇谢巴来到了(蔡绷?)。在他迎接(款待?)(此处译文是尝试性的，我不太肯定如何翻译 མཇོས་མཙལ་)本钦索南贝和前藏的主要官员后，本钦旺(秋)尊(追)到了雅隆，他们举行了会见和?〔我不理解 དེ་སྡོན་དུ་བཞུགས། 在这里的用法，如果 དེ་(དོ་)སྡོན་是一个地名，也可能意思是“他们停留在 དེ་སྡོན་”〕我们的最年幼的弟弟索南桑布于是被全面地任命为万户长。(在此之后)本钦旺(秋)尊(追)动身前去温普(温地方的山谷)。”

这里 བཟའ་དམག་一词的 བཟའ་的确切意思难以确定，它常常被比照为 ཟ་ཏ་，参看后面注释25，把他们与军事驿传的组织联系起来，我们可

以设想为在有军事需要时组成的骑兵队。因此，一支侍从军（བཟའ་དམག་）可以解释为主要由步兵单位组成的部队。

万户长的职位改由大司徒最年幼的弟弟担任，这显然只是一种形式，在这种形式中，他（绛曲坚赞）是以“大司徒”名义出现的负责做出重要决定的人。在这里存在的难题和至今尚未搞清的是，从释利补特跋陀罗、班钦和五世达赖喇嘛那里得到的帕木竹万户长的资料，都没有提到过索南桑布或者释迦仁钦（他们的情况见后文）在担任这一职务。在萨迦的官员中，唯一支持大司徒拒绝交出他的万户长职位的是本钦旺秋贝，1349年旺秋贝的职务被索南贝接替，因此这件（指绛曲坚赞卸去万户长职务）不可能与TAI303（TAI1 679，TAI2 211）页所提到的1358年年底旺秋贝的去职时间一致。TAI125（TAI1 266，TAI2 24）页在讲述1316年底的事件时首次提旺秋贝，并提前使用他后来的官职，使人以为他当时已经是“本钦”。所以，TAI218（TAI1 478，TAI2 122）页关于旺秋贝的继任者的记载存在一个小错误，在该处我们获悉，一次据称包括旺秋贝放弃本钦职位在内的权力转移发生在1351年至1353年，很像是在1353年上半年，即在该职位的印被授与（藏文 རྟེར་，指上级交给下级）甲哇桑布之后。在所有可以见到的历任本钦表中给出的是旺秋贝——索南贝——甲哇桑布的继任顺序，最早的一份见于蔡巴的TSHAL54（TSHAL1 24b，稻叶正就、佐藤长1964年书127）页，我建议，为了与这三种记载相一致，将大司徒此处的叙述作一校正，即以索南贝替换文中的旺秋贝（即索南贝1349年继任，1353年去职——译者）。夏格巴1967年书77页提到某一未经证实的萨迦的“重要行政官员”旺秋热巴，这个人物是夏格巴在他的书中（1976年书323页）以猜想虚构出来的，所以大司徒根本没有提到过他。旺秋贝的女儿贝丹索南本与江孜夏喀家族的朗钦帕巴贝桑布（1318—1370）在1361年结婚，他们的儿子是仲扎巴，显然生于1363年。关于这些参看杜齐1949年书663页和著名的江孜法王热巴贡桑帕巴（1389—1442）的传记，即SIT10（SIT1 19）页。

只有在TAI213（TAI1 467，TAI2 118）页的一段讲述中发现可说明

大司徒正式恢复万户长职务的迹象，此事可能发生在1350年或1351年，至少也是在1350年至1353年之间。在该处大司徒讲到他派遣喜饶多吉和旺秋二人作为他的使者到皇帝的朝廷去〔他们似乎是作为 ཡུམ་འདང་(可能是蒙古名字)达鲁花赤(政府的代理人)和 འོལ་ཇ་ཐི་མུར་的随从(进京的)。我暂时还不能鉴定这两个人。按 Hambis(韩百诗)1954年96页指出，汉文资料中许多人以 Oljei Temur 的名字而出名。喜饶多吉与我们在大司徒自传中经常遇到的拔希喜饶多吉是同一人，“拔希”即是蒙古语的 bagsi，即“上师”，请参看我的《蒙古统治期间西藏的拔希和巴克西》一文，载于即将出版的《柏林印度学研究》，第六卷(1990)。旺秋看来是掌管贡噶庄园的一个侍从〕，而且这是由于受到“院巴”的指教。〔此事亦见于 DAL83(DALc135，杜齐1949年书637，郭和卿1983年书128)页。藏文的 དབེན་པ་(院巴)在杜齐书中没有写明，郭和卿书中写作“温巴”。看来这是一个混和词，དབེན་很可能对应于汉语的“院”，པ་是一个藏语名词词尾。它表达的意思是“属于院的人”。这似乎是说他是宣政院派出的一个官员。〕这些使臣到达蒙古朝廷后活动的结果是，大司徒从宣政院得到两枚圆形银印，重新被任命为万户长。

我们在 TAI343(TAI1 770，TAI2 252)页读到，在1360或1361年，大司徒要推荐他的侄子释迦仁钦为万户长，因此派遣他的使者喜饶扎西亦称拔希喜饶扎西到皇帝的宫廷去，使者从朝廷回来时带来一份皇帝的命令，任命释迦仁钦为万户长，并赐给一枚虎头印章。这件事提供了一个证据，说明到那时大司徒的地位已变成这样，即帕木竹万户长是他的一个下属官员，这本身就有充分理由使我们考虑当时大司徒已使得中部西藏在某种意义上处于他的操纵之下。无论如何，推出他的侄子并不是一次愉快的选择。大司徒在 TAI426(TAI2 334)页他的遗言中写道，当他认为释迦仁钦适合担任万户长时，他派遣喜饶扎西(参看后面注释38)到皇帝的宫廷去，在请求其他事情的同时请求给释迦仁钦授职，一份具有效力的诏书同意了这一请求，并随后被正式宣布，释迦仁钦就职担任他的新职务，但是这对他是一个不幸，此后不久他就去世

了。

⑨京俄德哇谢巴是第七任帕木竹万户长京俄扎巴仁钦(1250—1310)的侄子。京俄扎巴仁钦又称喜哇谢巴、尼却巴或迥甲沃。根据一些家族世系谱,德哇谢巴是大司徒的两个异母哥哥之一。TAI135(TAI1 289,TAI2 135)页所说的德哇谢巴即是指他,而且他另一名号叫京俄扎巴坚赞,又叫策细宁玛巴(即旧策细巴),他担任帕木竹寺住持达半个多世纪。关于他的生平纪年存在一个次要问题。TSAHL123(TSHAL1 37a,稻叶正就、佐藤长1964年书190、197—198,注释46)页提出他在阳土狗年即1298年被委任为住持,然而RGYA542(RGYA(r)318b,RGYA(t)2 335,陈庆英1986年书314)页记载这一事件发生在阳土鼠年即1288年(或者1348年!)。桂译师宣努贝(1392—1481)的成书于1476或1478年的编年史GOS507—508(罗列赫1976年书583,郭和卿1985年书379)页记载他任住持是在铁狗年即1310年。最后,巴俄·祖拉陈瓦(1392—1481)在DPAV(p)1 848(DPAV833)页记载他担任住持34年,而AN120页则记为42年。显然对这一问题的可靠性最大的也是最终的结论应当是大司徒在TAI334(TAI1 750,TAI2 243)页的陈述,他指出他的异母兄长在17岁时即1310年担任住持,并担任这一职务51年,直到1360年去世。

⑩夏格巴(1976年书320页,注释8)解释这一短语为"一种法律文件(ཁྲིམས་ཡིག་)或者是一种判决争执的文件,一种条约(དཔྱད་མཚམས་ཁ་མ་)"。在བཀའ་ཤོག་ཙ་ཧུ་这一表达方式里,བཀའ་ཤོག་这一藏文术语应当理解为对借词ཙ་ཧུ་(相当于汉语的"劄付"或"扎付")的说明成份。我们可以发现"过多"的这样的例证,例如TAI125(TAI1 266)页指出某个洛桑的官衔是ཡིག་མཁན་ཐོང་ཧི་,在这里ཡིག་མཁན་(掌文书者)是对ཐོང་ཧི་(即汉语的"同知")的一种解释,即"副的行政官员",TAI2将此词错写为ཐོང་ཧེ་。与此类似,在TAI416(TAI2 324)页的དར་ཀན་ཁལ་མེད་也是由蒙古语的"达尔罕"(因有功免除差税和犯罪免刑的人)和藏语的ཁལ་མེད་(没有差税负担)组成,意思是"免除差税的人"。

夏格巴1967年书74页给人一个暗示，是从少年时代的大司徒和他的上师年麦巴（关于他的情况，参看我1991年论文注释11）之间的一次谈话得来的。当问到大司徒是否想成为一名僧人或万户长时，他回答说："当一名僧人！"夏格巴书此处的僧人用"monk（英文意为修道士、僧侣）一词，而 TAI127（TAI1 271—272，TAI2 27）页写作仁波且（རིན་པོ་ཆེ་），意思应该是 a man of the cloth（指一名教士或牧师）。他的上师评论说："因为（你）不会成为一名仁波且，（你）应该学习在战场上战胜（敌军的方法）。"大司徒在晚年意识到这位上师不是别的正是一位金刚持，其完整的意义是说他认为上师给了他最正确的评价，自那以后他一直遵循上师这一劝告。

五世达赖喇嘛在 DAL78（DALc128，杜齐1949年书635，郭和卿1983年书122—123）页指出，大司徒在6岁时受了优婆塞（居士）戒，因此被起名为"绛曲坚赞"，在8岁时"放弃世俗"（རབ་ཏུ་བྱུང་，即出家），རབ་ཏུ་བྱུང་这个术语显然并不一定意味着他成为一名僧人，因为从各方面来说，8岁对成为一名僧人太小了，甚至在噶举派中也是如此，确实大司徒自传中他自己也说这只是简单的见习僧徒。因此 Seyfort Ruegg（1966年书131页注释2）推测五世达赖喇嘛的大司徒是一名出家僧人的说法不可能是确实无疑的，同样，那些认为大司徒"大概"是一个"喇本"的人在本文所使用的资料（其中有许多是新近才得以接触使用的）中得不到任何证明。五世达赖喇嘛的记载中还有另一些仅就其含义来说就使人感兴趣的资料。DAL85（DALc139）页有下面一段话，杜齐（1949年书638页）只对其做了不完全的有几份错误的翻译，郭和卿（1983年书130—131页）的译文则要准确得多。这段原文为：

ཕོ་བྲང་ཆེན་པོ་སྣེའུ་གདོང་རྩེར་རྒྱལ་སྒོ་ཕྱི་ནང་གསུམ་དུ་བྱས་པའི་ནང་མ་ལ་ནག་མོ་ཆང་གི་ཁྲིམས་བ་སྡམས་ཤིང་། སི་ཏུ་ཉིད་ཆང་དང་ཕྱི་རྡོའི་ཁ་ཟས་སྤོང་བ་སོགས་རབ་བྱུང་གི་ཚུལ་ལ་གནས་པས་ལྷ་སྡེ་དང་མི་སྡེ་ཀུན་གྱི་སྤྱི་བོའི་ཅོད་པན་དུ་ནོར་བུ་དབང་གི་རྒྱལ་པོ་ལྟར་བརྙེན།

"在首邑乃东的有大门（我在这里采纳 ZHANG550页的说法，认为རྒྱལ་སྒོ་是 རྒྱ་སྒོ་的异写，不过在 Sumatiratna（1821—?）的蒙藏专门词汇

SU1 430页的 རྒྱ་སྒོ་和 SU1 446页 རྒྱལ་སྒོ་的释文都作 སྒོ་མོ་ཆེ་即巨大的门、大门，蒙文的释文则作外门、大门），外门和内门三道门的宫殿中，（他，即大司徒）立法（禁止）妇人（藏文 ནག་མོ་，直接意思为‘黑色的女人’，也可以指‘放荡的女人’，不清楚五世达赖喇嘛在此用的是哪一种含义，大司徒总是对女色持否定和怀疑的态度）、酒（进入）内门（的内部）、（大）司徒自己按僧人的规矩生活，（避免）酒、过午饮食等……”

依据这一段记述，夏格巴（1967年书82页）将其解为大司徒“直到他生命终结，一直是一个严格的佛教僧人”，在夏格巴1976年书334页又删去了这句话。

⑫又见于 DEB76（杜齐1971年书70b，2o6，黄颢1985年书78）页和五世达赖喇嘛自传即《萨贺尔僧人阿旺罗桑嘉措幻现戏乐之故事——云裳》，Kawring，Lahul，1985年，第1卷30页。他可能与 TSHAL148页提到的蔡巴派财产的唯一重要检查者楚达是同一人。我们还听到一个名叫楚达的人继多丹雍萨哇之后担任西部西藏的普兰的某一国王的上师，他卸去这一职务后成为喇嘛喜饶培的继任人。我们应暂且不论这位僧人楚达，如果是他，当大司徒接受沙弥戒时，他应从普兰前来主持！

⑬参看 TAI419（TAL2 327）页。此文还未被证明即是班钦曾两次引用的（大司徒）遗言。首先，在 DEB66（杜齐1971年书61a—b，196，黄颢1985年书67）页有一段非常隐秘的诗句：ང་ཡི་མགོ་དང་སྨུག་མགོ་སྨུག་ཛེ་གསུམ། ཡོད་པ་ཤཱཀྱ་བཙན་གྱིས་བྱས། དེ་ལ་འཐབ་པའི་མ་བ་འོན་པ་ཆེ། 然而在 TAI417—418（TAI2 326）页却没有见到类似的富于想象力的词句。另外一个问题发生在 DEB78（杜齐1971年书73a—b，209，黄颢1985年书81）页，班钦以非常清楚的方式写下了一段诗：

སྔོན་ཚེ་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་པ།
མངའ་ཐང་གུང་ལ་རེག་པ་དང་།
དཔོན་ཆེན་ནམ་མཁའ་བརྟན་པ་དེ།
ན་སོ་གཞོན་པས་ཞིན་པ་དང་།
“在从前，显赫的萨迦人，

权势够到了苍穹，
他们拥有巨大的财富，
因此本钦南喀丹巴，
年轻时就取得了……”

这段诗也被夏格巴（1976年书333页）所引用，他宣称引自《朗氏家族史——灵犀宝卷》，但我未能在该书中找到它，只在 TAI415（TAI2 323）页大司徒所写的类似的一段话中找到下面一段包括前三行诗内容的话：སྔོན་ཆེ་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་པ། མངའ་ཐང་ལོངས་སྤྱོད་ཕུན་སུམ་ཚོགས། དཔལ་འབྱོར་གུང་ལ་རེག་པ་ཡོད། “以前，显赫的萨迦人（所具有）的巨大的权势和占有的财富够到了天穹。”

关于这位本钦，大司徒的相应的记载中称之为绛巴（家族）本钦，详见后文注释22。

⑭见 RGYA547[RGYA(r)321a，RGYA(t)2 342，陈庆英1986年书317]页。宗喀巴在给他（扎巴绛曲）的叔父（一说为堂弟，见王森《西藏佛教发展史略》附表1，帕木竹巴世系，1987年北京版——译者）扎巴坚赞（1374—1432）的一篇教谕中写过一篇扎巴绛曲的有趣的未注明日期的传记，见 TSONG（宗喀巴全集）。虽然该文主要是华丽的诗句，但是也包含一些不见他书的重要记载。

⑮最初我有这样的印象，这里的“喇嘛达尼钦波”应该即是达钦桑波贝。但是 TAI389（TAI2 297）页的祈愿短文相当清楚地表明他是喇嘛年麦巴。

⑯班钦在 DEB79（杜齐1971年书73b—74a，209—210，黄颢1985年书81）页提供了一份简短的名单，特别指出布顿·仁钦珠（1290—1364）、嘉色·托麦桑波贝（1295—1369）、喇嘛丹巴是他（大司徒）的三位主要的上师。他们三人，特别是喇嘛丹巴在大司徒的自传中多次被提到。由其弟子扎策巴·仁钦南杰（1318—1388）撰写的布顿·仁钦珠的传记叙述了他们的几次会见，参看 Seyfort Ruegg 1966年书131、150、168页。在1357年至1364年的记事中，他指出有一次大司徒从他（布顿）那里接受了时

轮金刚灌顶教诫、时轮金刚怛特罗的详细解说、修习六部瑜伽的教诫以及对传法上师的口传经文的讲解，除此之外还有《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》和《阎曼德迦轮》的五阶段指导。布顿在 TAI205，306，309，320，326（TAI1 449，685，692，716，732，TAI2 109，213，217，228，235）页被单独提到，还可参阅现已被杜齐收录翻译的布顿为夏鲁万户的统治者古尚·贡噶顿珠辩护而写给大司徒的信（杜齐1949年书673—674页）。在 TAI306（TAI1 685，TAI2 213）页关于1358年的记载不过是经过大司徒证实的其中的一次，当时大司徒在春堆请求布顿传授宗教指导。由勒钦·贡噶坚赞在1494年编写成的噶当教派史中的嘉色的传记（关于该书的成书年代问题，参看我1991年论文注释20）指出，大司徒在1361年曾邀请他，当时他们曾短期相会，请参阅《噶当派教法史明灯》，1972年新德里版，第2卷，294—295页。他肯定即是 TAI326，342，344—345（TAI1 732，767，772—773，TAI2 235，250，253）页所记载的“喇嘛嘉色巴”。首先，他参加过为大司徒的已故的异母哥哥京俄的遗体举行的献祭仪式，不过他没有同意大司徒要他在前藏逗留的要求。在巴俄·祖拉陈瓦的历史书（即《智者喜宴》）中有一段有趣的记载，他在 DPAV(p) 1441（DPAV443）页写到，嘉色向大司徒介绍出家僧人不宜负担兵役差税和乌拉差役。显然，大司徒的修炼使他做了坦率和直接的（同意的）回答，如同这是他自身的期望一样。在大司徒的书中写有这样一段话：

ཆོས་རྒྱལ་བཞིན་བྱེད་པ་རྣམས་ལ་ནི་ཞབས་ཏོག་བྱེད་ཅིང་ཡོད། གཞན་ཕུར་འབྲོག་འཇོན་མདར་ཞིང་འདེབས་ཏོ་ཚོང་དང་ཁྱིམ་ཐབ་བྱེད་པ་འདི་རྣམས་ལ་ཁྲལ་དམག་ཨུ་ལ་མི་འགེལ་ན་གཞན་སུ་ལ་འགེལ་དུ་བཏུབ་པར་གདའ།

“那些依照教法行事的人将受到尊重（并免除这些差税）。如果（居住）在河谷上部的和游牧的其他人，（用）箭（打猎？）的、耕种田地的、（此处应为在山谷里放牧的、在河谷口种地的——译者）、经商的、或者成家置产的人不负担兵役、赋税和乌拉差役，其他还有谁负担差税？”

早期的藏文资料没有写明这些赋税是如何使用的，换句话说，如果不是为了统治阶级的舒适和满足，税赋为什么要增加。在这一时期的文

献中没有见到“抗税反叛”的记载，除了在 TSHAL104—105页的第三世噶玛巴攘迥多吉(1284—1339)的传记中所提到的一次之外。在该处我们读到，兵役、差税引起朵思麻地区僧人们的反对，但这不是中部西藏的僧人，因为他们生活轻松。这事引发了一场暴风雨。

在大司徒的自传里，他的上师中被特别频繁地提到的是喇嘛丹巴和喇嘛年麦巴。我们还被告知这一事实，在前者(喇嘛丹巴)的弟子贝丹楚臣(1321—1387)所写的他的传记中不只一次提到大司徒，参看《贝丹喇嘛丹巴索南坚赞传》，载《萨迦道果法文集》，Dehradun，1983年版，第1卷，386—406页。大司徒本人一直对各种咒语十分感兴趣，尤其是对萨迦派的大部份诅咒法。大司徒在 TAI342(TAI1 767，TAI2 250)页还称喇嘛丹巴是京俄的根本上师。

⑰DAL79—80(DALc 130，杜齐1949年书636，郭和卿1983年书124)页的记载同样混乱不清。

⑱该词在几种正字法书中表现出变易性：ཞི་རིས།，ཞིའུ་ཆེ།，ཞལ་རིས། 和 ཞལ་ཆེ།，这证明它可能是一个已经无法查明的汉语借词。尽管它在明代编集的《西番译语》中被给予“ཐུ་ཤུ་”(图书)的形式，其意为“(官方的)文件”，参见西田龙雄《西番馆译语的研究》，京都，1970年，第96件，391页，我1991年论文的注释11。Sumatiratna 的书将其修订 ཞིའུ་ཅེ་，在 SU1 937页对照于蒙古语的“必其津—底嘎”，即“文件上盖的印”，SU1 938页又将 ཞལ་ཅེ་等同于蒙古语的“德嘎”(印)。ZHANG1188页将它等同于“印”、“草”(用于文件上的图案)、“钤记”(印、戳子)。

⑲其依据是五世达赖喇嘛在 DAL81(DALc133)页提出的一段简短的话：སང་དཔོན་ཆེན་གྱིས་སི་ཏུ་བཟུང་ཡང་ཞལ་ཅེ་མེ་ལ་བསྲེགས་པས་ཡི་གེ་ལེན་རྒྱ་མ་བྱུང་།

“到第二天，虽然(大)司徒被本钦(甲哇桑布)拘押，但是没有办法得到(大司徒)写的(保证)，因为(后者，即大司徒)已烧毁了(他的)ཞལ་ཅེ་(印)。

杜齐(1949年书636页)的译文不够清楚明白，杜齐(1949年书793页)注明 ཞལ་ཅེ་一词见698页，但是此处的698页显然是一个排印错误，不

过我们还是找到了 ཐེ་སེ་和 ཐེལ་སེ་两词。郭和卿1983年书126—127页将 ཐེལ་ཙེ་给以现代的“图章”(印)的解释。我的同事J·诺尔曼教授告诉我，汉语西北方言中“图章”一词的读音在音素上可以很好地与藏语的 ཐེའུ་/ ཐེལ་ཙེ་的读音符合，等等。这清楚说明，DEB78页的 ཐེའུ་ཚེ་在杜齐1971年书209页和黄颢1985年书81页译成了“印”。除上面提到的“他的 ཐེལ་ཙེ་”外，ཐེལ་ཙེ་的形式还见于 TAI266—267(TAI1 593—595，TAI2 173—174)页和 TAI284(TAI1 634，TAI2 191)页。一个能与 ཐེལ་ཙེ་很好等同的藏语词大概是 ལག་རྟགས་(手纹印，指纹，另一意思为礼品——译者)见，TAI391(TAI2 299)页。迄今所见的证实 ཐེལ་ཚེ་一词使用的最早的例子是噶举派达隆支系的工布·达玛喜饶(1228—1310)的传记，见 STAG421页。

夏格巴(1967年书76页)在讨论索南坚赞的事迹时写道，大司徒为表白他的无罪向旺秋尊追说道：“在南索坚赞的脖子上拴上绳子，给我也照样，然后送我们到萨迦喇嘛那里听候审判……”夏格巴1976年书323页又将此改作“在我和索南坚赞的脖子上打上 ཐེའུ་ཏེས་(印)”，但是在大司徒的自传和他(夏格巴)的论著所使用的任何资料中都没有发现这一记载。最后，我们打算指出，ཐེལ་ཙེ་一词也可用作 གདན་ས་ཐེལ་(丹萨替寺)和 སྣེ་གདོང་རྩེ་(乃东孜，乃东城堡)的缩称。

⑳布隆多(1971年书42页)以批评的方式提到邬金林巴(1323—1367?)编集的《大臣遗教》，提出该书写成于或编成于1368年至1393年之间。当然，对该书的原作者进行认真的推断是一个不能在这里考虑的问题。我们在 BTSL647 ($BTSL_1$676，$BTSL_2$519)页读到下面的诗句：

ཙན་བཞི་རྒྱལ་པོའི་སྡེ་འཛིན་པའི།
འབྲི་ཞེས་བྱ་བའི་ས་ཕྱོགས་ནས།
བཙེ་སྤྲུལ་ལོ་སྤྱིང་སྤོབས་ཙན།
དགེ་སློང་ཆས་ལ་ཉིག་པ་སྤྱོད།
དམག་དང་འཁྲུག་པའི་ལས་བྱེད་པ།

“从叫做止(འབྲི་)地区来的，

叫做‘巾细之王’的首领，

是蛇年出生的强有力的僧人，

名字中有贡噶，具有邪恶性情，

穿僧人的服装，行为粗恶，

是制造战争和混乱的人。”

与“叫做巾细之王的首领”相同的诗句亦见于《神鬼遗教》BTSL95（$BTSL_1$97，$BTSL_2$78）页，布隆多1971年书111页译作“带有四个标记的国王”。Ch·达斯《藏英词典》，1902年加尔各答版379页解释为“……莲花生的一种化身”，是引用《大昭寺目录》35页的说法，这又部份地被罗列赫的《藏俄英词典》采用，见乌·巴尔费沃诺维奇和福·杜鲁科娃编，莫斯科1985年版，第3卷12页，释为“莲花生的一种化身”。我在评论研究莲花生的资料和1606年由索朵巴·罗追坚赞（1552—1624）编写的莲花生的诗传（SOG）时，没有找到这一说法。

在 BTSL643（$BTSL_1$671—672，$BTSL_2$516）页还记载有名叫贡噶的止贡巴：

འབྲི་གུང་སྐྱུ་རའི་ཕྱོགས་སུ་འབྱུང་།

ཀུན་དགའི་མིང་ཅན་དད་པ་ཅན།

དེ་དུས་བསྟན་པའི་ཁ་འཛིན་བྱེད།

“在止贡居热氏的地方出生，

具有贡噶名字并有信仰，

那时来执掌佛教教法。”

不过，这个人可能会被勘同为止贡寺的第10任住持涅尼巴·却吉杰波（1335—1407）的父亲贡噶坚赞。

㉑有关 TAI1的资料参考了史伯岭的说法（1987年书38、46页，注释49）。我确定他（释迦桑布）的继任日期应归功于 TAI227（TAI1 501，TAI2 133）页的一条记载，说明这一日期为1353年藏历7月份（公历1353年7月31日至8月29日）。正如史伯岭所说，他也乐意承认他（释迦桑布）被授与大司徒的官衔在“元朝崩溃前不久的某个时候”。他在这里引用

的资料是止贡切仓·丹增白玛坚赞1800年至1803年间所写的止贡寺住持的传承史，见 CHE195页。存在疑问的资料是在涅尼巴·却吉杰波的传记中发现嵌进了一条琐细的日期记载："铁龙年9月13日"（公元1400年9月30日或10月1日），引人注意的是建文皇帝加给顿珠杰波（1369—1427）灌顶大国师（藏文 ཀུན་དིང་ཏ་ཀུ་ཤྲི་即汉语的"灌顶大国师"）的头衔。〔杜齐1949年书680页注释47将这一短语翻译为"王朝的被委任传授洗礼的上师"，他这或多或少是受了 H·Serruys 的影响，见《关于蒙古文甘珠尔经中的几个头衔》，载《纪念馆丛刊》18卷（1977—1978），428—429页。428页上写道："灌顶，至少其本来的意思是指具有（传授、指导）这种仪式的经验的人。"史伯岭说："（如）明成祖和灵藏及馆觉的僧职官员们（的关系）"，将之描述为"使其神圣化的国家的导师"，见《对西藏教育的印象》，载爱泼斯坦和谢泼耐所编《纪念魏里教授论文集》，Lewiston，1990年，75页。看来这二者都不能令人十分满意，如果只从表面上看，那么不管何种年龄的僧人总要传授一些怛特罗的修习仪轨。依照我的观察，理解这一术语的关键是发现这些人在事实上的传授（灌顶），并由此产生以下两层意义，首先这是一个在 RGYA270［RGYA（r）164a，RGYA（t）1 385，陈庆英1986年书166］页被授与"灌顶国师长（靖）国公"头衔的人，即"根本金刚行上师，使（国王）头上的王冠神圣化的人"（藏文为 སྤྱི་བོར་སྦྲུག་པའི་ཙ་བའི་སློབ་དཔོན།）。སྦྲུག་པ་可能被解释为一个被动词，特别是藏文短语中事实上排除了主题词——"金刚行"。它表达的另外一层意义我是从蒙古文《咱雅（班智达）传》中得知的，见 K·夏迦斯特《贤哲的世系》，威斯巴登，1976年，85页（Ⅰ3、5），在那里灌顶大国师的"国师"是一个次生等级，其意义是"能够让四种神圣河流在国家的君主（头上）流动的人（藏文中意义相当的词组当然是 དབང་གི་ཆུ་བོ་བཞི། 四部灌顶之水），咱雅（班智达）是宗教之主，是一个国师"。

我们可以利用这一机会对东嘎·洛桑赤列在 TSHAL350页注释273中在论及八思巴·罗追坚赞（1235—1280）的第一个头衔时对"国师"这一术语所做的注释进行补证。他引证土观·洛桑却吉尼玛（1737—1802）

所著的章嘉·若必多吉(1717—1786)的传记说明"国师"这一术语是一个蒙古词(ཀོ་ཤྲཱི།),其意思是"学者"。洛桑却吉尼玛在他的前辈土观·阿旺却吉嘉措(1680—1736)的传记中,引用阿旺却吉嘉措的话说明"国师是为了翻译宗教文献而进入蒙古语的一个词。见《修行自在阿旺却吉嘉措传—— 如意妙树》,载《藏书集》,第2卷,新德里,1969年版,603—604页。当然,后来的汉文文献中国师之间出现了差别,"大国师"表示"国家的上师",而"固实"、"顾实"、"大固实"等等在不太久之前成为有重要意义的蒙古语的头衔,虽然它根本的由来是源于汉语"国师"一词。

最后,我们可以提请注意"帝师"一词的意义。是谁最早开始得到这一职务,见于一篇未经考证的同时是独此一份的传记,即克尊桑波的《西藏及藏传佛教传记词典》(1981年达兰萨拉版,第8卷,121页)记载的ཏི་ཤྲཱི་(即帝师)རས་པ་(热巴)。在该处对"帝师"一词的藏文释文是:"给皇帝的头上授以王冠的喇嘛。"帝师热巴是拔绒噶举派的一位代表人物,他肯定与帝师桑结热钦是同一人,亦称般若僧哈(相当于藏文的喜饶多吉),他的一篇有9页的带行间注释、前言收集有他的道歌的传记已出版,见《拔绒噶举教法散论集》,新德里1982年版,第2卷,101—109页。该传记的另一证据,即一件藏文手抄本在《拔绒噶举传统仪轨文书》中发现,见新德里1985年版276—281页。关于他的年代存在一些混乱,克尊桑波记为"公元1116/1188年",有鉴于他的传记给出的是土猴年,即他的生年和卒年都是土猴年,他的年代只能是1188年和1248年,然而,该文还有他从他担任帝师的唐古特地区即西夏返回西藏的记载,而他返回西藏时是在相当不可能的年龄即62岁时!他的某一篇由喇嘛古杰刊行的传记把他的年代记为1164年(阳木猴年)和一个不能辨认天干的猴年,见《噶举四大派中的拔绒大派的传承金鬘—— 听闻解脱的千幅日光诸方殊胜》,1985年版,29页,34页。

另外的传记中的两条证据也缠绕着这一基本问题,喇嘛古杰的书是这些传记作为基础的第1种。作为该教派的创始人卓衮达玛旺秋(1127—1204)的一名弟子,他(桑结热钦)会见这位师父不在12岁之前

也很可能是在此后不久，他还跟随尚·玉扎巴·遵追扎巴(1123—1193)学习，他于15岁时在蔡地方会见了尚·尊追扎巴，而尚·尊追扎巴在1175年创建了蔡寺，从而被承认为蔡巴噶举派的开创者。桑结热钦31岁时正式出家为僧，到32岁的龙年即1196年，他前往唐古特地区并在那里居住33年，当时他在那里担任僧职(受供上师)。(该书)所给出的他在唐古特人中间生活的年代，使我们可以确信他返回西藏必定是在1227年唐古特帝国被成古思汗的军队毁灭的期间或比这稍微早一些的时候。该传记也记载他返回西藏是在62岁时，这一年代应该对应于公元1226年！他去世于某一未确定的猴年(很可能应该是1236年，或者是不太可能的1248年)的阴历的5月初1日。因此他可能与唐古特的最后3位或4位皇帝的朝廷有关系，对此请参看伍天墀(译音)《西夏史略》，1980年成都版，292页，TSHAL131页蔡巴教派史记载，在不同的派系竞争蔡寺住持的继承权时，在桑结本担任住持和其后的拉秀卡哇(1145—1215)的期间，他(桑结热钦)的身份是(僧人们)排班时领头的人(藏文为 གྲལ་དཔོན་)。(这些年代是在 TSHAL131页至134页的不完备的传记的陈述的基础上计算出来的。我们听到1210年尚蔡巴的一个弟子担任蔡寺的住持，1214年他任命其侍从桑结本为他的继任人，桑结本担任住持直到1219年)这可能意味着他(桑结热钦)没有连续不断地呆在唐古特朝廷。

TSHAL128页记有一个国师多丹雍苏萨哇，他肯定是在唐古特朝廷时获得国师这一头衔的，他也被记载在尚·蔡巴的弟子之中。蔡巴教派另一个与唐古特有关系的人是藏巴东库哇旺秋扎西，见 TSHAL130页。巴俄·祖拉陈瓦认为他是在蒙古人中传播佛教的第一个藏族人，当成吉思汗毁灭唐古特帝国时他显然在(西夏)朝廷，见 DPAV(p)591—592(DPAV1414—1415)页。这些活动在唐古特人中间的藏族人中，可能还有一个喇嘛巴南巴，他是拉秀喀哇的弟子，是拉秀寺的第4任住持，见TSHAL135页。

帝师热巴的弟子是桑哇热巴噶波，又名喜饶绛曲，为唐古特血统，在《拔绒教法散论集》新德里1982年版，167—169页，和《拔绒噶举传统

仪轨文书》新德里1985年版319—320页，按他的上师(的传记)同样方式给他写有一篇传记。该传记宣称忽必烈同意他掌管朗氏和噶尔氏氏族保持的乃周(གནས་དྲུག་)万户(在康区)的土地和人户。他的生年为藏历的阳土马年，这只能对应于1198年。他死于64岁，在1262年。喇嘛古杰的书中(36页)给出的他的卒年在他25岁(实岁24岁)时，这是一个疏忽。

帝师热巴是喇嘛八思巴之前半个多世纪中据说有"帝师"头衔的第二个藏族人。(在提交给1990年10月25日华盛顿大学中国学学术讨论会的一篇论文中，E·史伯岭提醒我注意，在唐古特朝廷中担任帝师的最早的藏族人很可能是第一世噶玛巴都松钦巴(1110—1193)的一个弟子，即是藏索(波)巴·官却僧格(?—1218)，他还是帝师热巴的上师中的一个。但是在现今可以得到的最早的资料中，藏索巴并没有被称为帝师。最先传诵他至少曾经到达唐古特朝廷并担任佛教上师并由此而暗示(他曾任帝师)这种含义的是司徒班钦，见SI52页。噶尔·丹巴(1180—1240?)(或写作丹巴·噶尔)亦名丹巴·噶尔·宣努多吉或却顶巴、释迦贝，他的传记由他的男亲属邬金巴写成(这部传记的作者不是像介绍传记的文章所说的邬金·仁钦贝(1230—1307)，而是另一个邬金巴，他是德格家族的一个后裔。噶尔·丹巴的卒年是存在争议的，见我的《关于德格家族历史的两篇早期资料》的注释8，载即将出版的《西藏社会杂志》)。传记中记载他被迫访问唐古特朝廷和他与喇嘛帝师(བླ་མ་དེའི་ཤྲི་)的会见，参阅《杰尊钦波却顶巴传》，载《噶举如意宝鬘》，1972年列城版，502—509页。

从上下文义看，此处的 དེའི་ཤྲི་一定是唐古特语的"帝师"的近似对音，而不是"道士"(道教的上师)，在504页我们读到，皇帝传旨给他，先要他担任其受供上师，然后他受到如同一个国师或帝师的待遇。如果他决心不去(西夏)，那就会对他的安宁产生严重的后果。有一部名为《金鬘》的书，以收集了一些噶举派典型人物的传承而著名，该书提到喇嘛旺称(即噶玛赤列，亦即喇嘛古杰)，见《囊谦历史重要事件》〔(全名为《与雪域朵多囊谦王系有关的历史汇集——贵人耳饰》)，贝拿勒斯，

1977?年版，27页。其作者在该书中作“帝师热巴噶波”但是他从来没有当过帝师。〕他的一个弟子后来在索南仁钦担任官巴时，既是止贡寺的第11任住持，又担任仲吉。〔仲吉（ཛོང་ཇེ་）又称宗吉，是“一群人的指挥官”，见史伯岭的论辩文章《明朝早期的皇帝试图在西藏贯彻‘分而治之’的政策吗？》，载 E. Steinkellner 和 H. Tauscher 编辑的《西藏的语言、历史和文化的贡献》，第1卷，1983年，维也纳版，347页，特别是注释38。不过我们应补充说，索南仁钦被任命为宗吉一事，在《明史》和《明实录》中都没有记载，史伯岭引用的也是罗列赫1976年书642页（《青史》英译本），罗列赫书写作 ཛོང་ཇེ་，郭和卿1985年书417页译作仲吉。与史伯岭论文脚注38相关的班钦的记载在 DEB88（杜齐1971年书83a，219，黄颢1985年书91）页，记载一个城堡的僧人冒称 ཛོང་ཇེ་的职务（而不是杜齐和黄颢据以翻译的 ཛོང་ཇྱི་），在该字下面划的线是强调它是一个官衔，黄颢将其译作仲吉。但是它对应的是汉语的一种低级官职“总旗”，是另一回事。关于这一点的补充说明，请参看我正准备写的《大司徒绛曲坚赞的历任继承人》。〕这即是下面的一句记载：“据知，在先前某个时候，官巴释迦桑波被加封给大司徒的官衔。”迄今为止，最早记载后者这个官衔的资料见于《金鬘》中的《却吉杰波传》，收入止贡却杰贡噶仁钦（1475—1527）于1508年编的《传记集》，见 VBRI136页。从上下文看，他的记载也不可能是当时实际的记录。他也被 DPAV(p)2 523（DPAV 1350）页提到，不仅仅写作大司徒，而且暗示他在被任命为止贡的万户长之前也即是他成为年长的官巴之前已获得这一官衔。虽然侧重关于他的记载，但看来他可能不是最早被称为“官仁”的，蔡巴·贡噶多吉的《红史》的一个有趣的版本中的四世噶玛若必多吉（1340—1383）的传记（TSHAL120页）说“官仁”是“官巴仁波且”即“宝贵的官巴”，自从1362年下半年某个时候使人注意到加给官巴的这一相当于“公爵”的特殊的称号以来，并没有资料专门指出释迦桑波被承认拥有这一头衔。

隆钦热绛巴的传记更进一步点明（大司徒）这一官衔与止贡派的关系。在 CHOS48页我们获悉，隆钦巴应一位大司徒释迦桑波（在

CHOS50—51)页他被简称为司徒)的邀请访问前藏上部，在几乎是同一处又提到他首先会见了官巴贡噶仁钦，与前面相连的CHOS53页说他到了叫做卡哇日的地方。TAI231(TAI1 510,TAI2 137)页记载，1354年"新年"的末尾，"喇嘛曲杰(即喇嘛丹巴)在止贡巴的卡哇日(TAI1 在此处记作卡巴让)举行献祭仪式"，这使我们鉴定出CHOS的"(大)司徒释迦桑波"不可能是止贡官钦以外的其他任何人，而且还暗示，除非这一记载是后来追加，那么在1350年早期某个时候或可能是在1353年他就任止贡的年长的官巴的同时元朝封给释迦桑波以大司徒的头衔。TAI207(TAI1 451,TAI2 111)页讲述了年长的和年少的两个(即正副)官巴职务的起源。依据CHE181页，意希贝在1290年或1291年被任命为官巴(巴俄祖拉陈瓦在DPAV(p)2 522,DPAV1 349页记作他被任命为万户长)，这样他持续担任这一职务达到令人惊讶的60年之久！同时他还频繁地履行上师(སློབ་དཔོན་)的职责。由却吉杰波和止贡的掌权者们提出的两个(他的继任者的)候选人是贡噶仁钦和仁钦多吉，大司徒作为前藏地区关键的政治人物和与止贡派有密切宗教关系的人，选择了任命仁钦多吉为年长的官巴、贡噶仁钦为年少的官巴的办法，这一决定可能埋下了他后来与贡噶仁钦发生冲突的根子。仁钦多吉的卒年和贡噶多吉成为年长的官巴的年代未见记载，无论如何，从皇帝的朝廷发来了任职的批准。看来大司徒只强调了某些事情，见TAI209(TAI1 458,TAI2 113)页。DAL67(DALc111，杜齐1949年书631，郭和卿1983年书108)页显然是以大司徒的叙述为基础的。DAL83(DALc135，杜齐1949年书637，郭和卿1983年书128)页说到有个名叫贡(噶)多吉的官巴，史伯岭1987年文章52页的图表中没有列出，虽然该记载没有年代，但显然贡(噶)多吉是贡(噶)仁钦的误写。

DPAV(p)2 117(DPAV968)页记载曾有另一个与止贡派紧密相关的名叫意希坚赞的司徒，1362年以后的某个时候他与四世噶玛巴在夏克地方会见。依居巴俄·祖拉陈瓦的记载，在他被任命为住持后噶玛巴给他授与出家戒，他成为著名的京俄涅尼巴，如果这(不)是将其与却吉

杰波混淆，那真令人惊奇。1388年或1400年由红帽系二世喀觉旺波(1350—1405)编写的四世噶玛巴的传记 ZHWA297页也简短记载了这一事件。并不出人意料，司徒班钦却吉迥乃(1699—1774)在 SI372页很好地记载了他一生完整的概况。也许他(指意希坚赞)与 SI379页记载的司徒衮邦巴是同一人，他被说成是与官巴的兄弟一起在娘布与四世噶玛巴会见。在 SI395页，司徒班钦列有止贡·却吉杰波，说他是"一个伟大的人，在教法上(与四世噶玛巴)有联系"，在他的追随者中有仲钦巴和一位衮邦·意希坚赞。〔这里的仲钦巴应与大司徒(绛曲坚赞〕是同一人。TSHAL111页记载在一个鸡年(1357)的秋天四世噶玛巴会见了他，"……大司徒(向他)献礼并请求宗教的指导。"虽然 ZHWA249—259页没有关于此事的相应记载，但巴俄·祖拉陈瓦在 DPAV(2)106(DPAV957)页相应的记载中写道："……(他)得到大量的礼物，大司徒从雅隆为他送行"，同样的文字亦见于 SI352(Schuh1977年书143)页。那时，四世噶玛巴正动身前往蒙古朝廷，大司徒向他表达这样的敬意，并非偶然，关于这一点请参阅 Schuh1977年书144—146页。红帽系二世在 ZHWA235页写有一条未注明年代的记载，但可以肯定应在1357年之前，他写道："大司徒绛曲坚赞向他表示极大的敬意，(四世噶玛巴)以(数量)巨大的宗教教导的甘露满足了(他)。"在这里我们可以解释 SI339页的同样措词，它仅仅将"广大甘露"改变为"甘露大海"，更进一步，桂译师关于他生平的叙述是基于 ZHWA 的记载，见罗列赫1976年书493—506页。

与此相关的一些事也见于 DPAV(2)102(DPAV953—954)页，巴俄·祖拉陈瓦在1352年的一条记事中写道："在13岁的水龙年(1352年，他)前往前藏、达布和沃喀地区。在雅隆，权势鼎盛的贵族大司徒绛曲坚赞向他表示极大的敬重和供奉。"这为我们证实了仅见于 TSHAL110页的下列记载："从雅隆，权势鼎盛的贵族给予(他)许多礼敬、尊重和供奉。"这里在文字上存在一个问题，因为这一句子在下面这段叙述之前："在11岁(实岁10岁)的阳水龙年(1352)，(四世噶玛巴)(从粗朴寺)前往

前藏。"这段文字在开头的一点上是错误的，而其他问题上则是正确的，例如，TSHAL109页写道，四世噶玛巴于阳木马年(1354.1)出生在俄阿拉绒的扎热地方，其父亲名桑结贝，属于古觉氏家族，其母亲名根敦本，其弟名叫云丹嘉措。ZHWA209页写道，四世噶玛巴的双亲是拉冬·索南顿珠和卓布萨·尊追坚，他出生于某个龙年的阴历3月8日(1340年4月6日)。DPAV(p)298(DPAV950)页补充说，他的出生地"朵阿拉绒"位于距松巴地区的洛隆钦觉杰(南部18大川)不远的地方，他的家族是古觉氏，但是省略了前缀"拉冬"。SI322页有"拉冬"。SI322(Schuh1977年书143)页甚至更加明确地补充说他出生的地点是阿拉邦噶，而古觉氏是冬氏大族的一个分支。因此他父亲名字的前缀"拉冬"暗示他父亲属于一个高贵的家族(拉)。东嘎·洛桑赤列没有重视关于他的家族门第和出生日期方面的问题。他在TSHAL425页注释505论及TSHAL111[亦见于DPAV(p)2 104，DPAV955和SI350]页的内容时，只提出一个细微的年代学上的难题，该段记述是：

སྦྲུལ་ལོ་ལ་སྦྱོར་མོ་ལུང་པ་ལ་འབྲི་ནང་གིས་དམག་བཏེགས་པ་ཟློག་པ་ལ་སྐྱིད་ཤོད་ཀྱི་ལྷ་སྡེ་སྤྱིས་ཆོས་རྗེ་སྤྱན་གྲགས་ནས་ལྷ་ས་རྒྱང་ཐང་དུ་བྱོན། མི་ཆེན་ཐམས་ཅད་ཟིལ་གྱི་མནན་དམག་ཞི་བར་མཛད། ཆོས་རྗེ་མི་དཔོན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྤྱི་བོར་བཀུར།

"蛇年，止贡巴进军觉摩隆地方，为平息事端，他应吉雪地方的属民们的迎请，到了拉萨江塘，以其威德摄服所有地方首领，结束了军队的战斗，一切官员对法王无不奉戴。"

东嘎·洛桑赤列正确地指出这不符合巴俄·祖拉陈瓦(和司徒班钦)所给出的这一事件的年代，巴俄·祖拉陈瓦说四世噶玛巴担负外交使命以防止止贡领导的军事力量对觉摩隆的敌意的爆发是在他18岁(实岁17岁)或稍后一些的某个时候，即是在1357年或其后某个时候。(东嘎先生的《红史》注释505为：止贡巴进军觉摩隆地方，《红史》记载此次战争是在噶玛巴若必多吉12岁时即第6饶迥水蛇年公元1351年发生的，《智者喜宴》13函52页7行记载是若必多吉18岁时即第6饶迥火鸡年公元1357年发生的，是止贡巴派侦探部队到达觉摩隆地方之事件。——译

者)然而,蔡巴关于这次小战斗的记载被大司徒证实。大司徒说的"止朗"(འབྲི་ནང་)(止贡和朗巴)这一词组的第二个词一定是指朗巴·扎(巴)旺(秋),尤其是在 TAI227(TAI1 501,TAI2 133)页提到他,而这一事件按记载是在1353年阴历7月!可能,他应该与 TSHAL54($TSHAL_1$25a,稻叶正就、佐藤长1964年书127)页所列(本钦)表中的最后一任萨迦本钦即贝本(关于他的情况,见后文注释38)的继任人是同一人。TSHAL的本钦表在贝本和扎旺之间插入某位本钦洛(追)钦(波),但是在所有其他的历任萨迦本钦表中都没有列出洛钦和扎旺。

最后,大司徒在其自传中没有提到四世噶玛巴。

在 VBRI134、138页的却吉杰波传中几次提到后者(衮邦·意希坚赞),然而他未被称为大司徒,实际上该人是四世噶玛巴的侍从之一。在SI372页,我们获悉四世噶玛巴在阴历8月到了夏克,这一(未能辨认的)同一地点在他通过的道路附近。(这一记载在其他的传记中漏记,但是它的价值是值得重视的,它缩小了一年左右的史料空缺。我们所能做的是最好将得到的日期确定在1362年至1383年之间的某个时候!)在止贡司徒意希坚赞和他的随从与噶玛巴教主会见后,他对整个的世俗生活产生了清楚的厌离心,他成为其主要施主之一。然后,他把万户长的富贵当作唾沫一样吐弃,实行没有上师的修习菩提的生活,即是"自行厌弃世俗"。止贡派的资料中没有证据表明意希坚赞为了得到教导而将止贡万户的财产奉献给四世噶玛巴,这一句话的意思应该是,在一些事情的影响下,他放弃"优裕的生活",包括他在止贡万户的职责在内,但是他仍然对止贡提出一些谕示和建议等。如果是这样,应当推测他是以他的私人财物(供给四世噶玛巴)。当然,对我来说,他在止贡派中的确切身份、地位和财产等情况是不完全清楚的。无论如何,对他是否属于其行政管理上层集团,还存在有一点疑问。

㉒最早的历任萨迦本钦表是 TSHA、53—54($TSHAL_1$24b—25a,稻叶正就、佐藤长1964年书125—127,稻叶正就1963年书112—113)页给出的,它部分地被雅隆觉卧释迦仁钦1376年著的编年史采纳,见

YAR175—176页，又经过释利补特跋陀罗补充完成。在 TSHAL 中他的名字被写作 ནམ་མཁའ་བརྟན་པ་，此 བརྟན་པ་是一个正字法的错误，实际上可用手抄本中上加字 ར་和 ས་在书写上的类似来解释。蔡巴认为他继承雄心勃勃的旺秋尊追的职务，然后他的继任人是甲哇桑布的一个儿子扎巴坚赞。这提供了很好的证据说明《红史》的历任本钦表的编制一定是早于1360年，因而实际这部编年史的一部分写于1348年！雅隆巴的表完全没有把他列入，而释利补特跋陀罗坚持他（的顺序）应插在索南贝和甲哇桑布之间。评论这些冲突的是非曲直有待将来的机会进行研究。我们在此可以补充说，他和大司徒之间“没有爱情可以失去”，因为大司徒认为他本人应对他（大司徒）和帝师贡噶坚赞之间十分紧张的关系以及1357年谋杀喇嘛康赛巴和喇嘛衮巴负责，见 TAI352—353（TAI1 790—791，TAI2 261—262）页。其中的第一个人（康赛巴）可以不那么肯定地勘同为洛本钦波德勒坚赞，YAR174页记载他死于“一场争论的期间”。而当时有许多知名人士有“舍弃一切的人”（衮邦巴）的称号，因此对后者的勘同须等待进一步的研究。

㉓关于这样的印章，见 F. W. Cleaves《张荫祖传中的1335年的汉、蒙文碑》，载《哈佛亚洲研究杂志》，13（1950），55页，注释188。

㉔杜齐（1949年书691页，注释230）把此处存在疑问的两个（帝师的儿子）说成是萨迦仁钦岗拉章的绛漾顿月坚赞（1310—1344）的两个儿子，即尼玛坚赞和达哇坚赞。由于以下两条理由，这不可能是正确的。第一，我们的资料表明，他受封的头衔是“大元国师”（TSHAL50，TSHAL1 23a，稻叶正就、佐藤长1964年书122页）或者是灌顶国师，而不是帝师，见 A（p）320（A265）页。汉文资料、YAR163页以及 RGYA339（RGYA（r）204a，RGYA（t）252，陈庆英1986年书212）页都没有关于他任帝师的记载，后者仅仅指出似乎有一部记载他生平的传记，他从来没有被列入各种各样的帝师表中。第二，杜齐的方案不符合传达给我们的关于他的儿子们的情况。无论是蔡巴还是雅隆巴都没有提到他的子孙的情况。在最早的资料中，只有释利补特跋陀罗记载在他受戒成为一名

比丘之前(应定在他去世的前一年),他与一个不知名字的女士生有一个儿子,名叫喇钦贡噶坚赞,但没有提供关于他的任何情况,见RGYA343(RGYA(r)206b,RGYA(t)258,陈庆英1986年书214)页。按照俄尔钦·官却伦珠(1497—1557)的《萨迦家族世系》DKON73—74页的记载,绛漾顿月坚赞与夏鲁的女士云丹贝本结婚,他有两个儿子,即尼玛坚赞和喇钦贡(噶)坚(赞)。通过DKON记载的他的情况,我们刚好可以参考阿美夏在A(p)360(A297)页所写的尼玛坚赞幼年夭逝和他的弟弟喇钦在他1398年受戒成为比丘前名叫达哇坚赞的记载,因此喇钦贡噶坚赞在世的年代为1344年至1418年或1419年。

因此这两人(帝师之子)应勘同为萨迦拉康拉章的一对异母兄弟大元却吉坚赞贝桑布(1332—1359?)和大元洛追坚赞贝桑布(1332—1364?)。还有些疑难问题和他们有关。阿美夏在A(p)402—404(A331—332)提供了关于他们的长篇的传记式的材料,关于他们的无结果的行动的意图,则说得不多。在推定的他们的生活年代中,去世的年份是没有把握的。无论如何,他承认他在这里同意喜饶多吉的世系史说他们的年代晚于第14个早于第15个饶迥(即在十四世纪)的说法。他的其他资料来源如尼第瓦南喀桑布(十五世纪人?)和达仓洛杂哇喜饶仁钦(1405?—1470)则认为他们分别去世于1391年和1392年。蔡巴全然没有指出他们的年代,雅隆巴仅在YAR167页将他们的年代计算为:"萨迦大喇嘛去世之后",却吉坚赞死于(从汉地)到西藏的路上。看起来,这位"大喇嘛"不是别人,正是他的父亲(帝师贡噶坚赞),YAR161页和RGYA338(RGYA(r)203b,RGYA(t)250,陈庆英1986年书211)页将其去世的地点分别记为 ཤང་མདོ་(相当于汉语的上都)和 མེ་ཏོག་ར་བ་寺(在大都,即今天的北京)。在此可以补充的是,只有释利补特跋陀罗将他去世年代记为1359年。按照TSHAL116页记载,运送贡嘎坚赞的遗骨回萨迦的队伍在(猪年的)3月3日因为一次不能判明的反叛而遭到伏击,这是1359年4月2日。在与此十分相同的一个日子里,逗留在路上的四世噶玛巴看到天降大雨和"不祥之兆",使得他告诉他的一行人不久就会听到

坏消息。当时却吉坚赞正停留在大都（他于1357年离开萨迦，毫无疑问是为补救他的政治阴谋的失败做一些事），因此他很可能是护送他父亲的遗体回萨迦，看来他大概是死于与反叛者遭遇的期间。TAI327（TAI1 733，TAI2 235—236）页一条有他的名字的记载把他与བྱང་ངོས་（即甘州？）（从萨迦班智达的事迹看，藏文བྱང་ངོས་应指凉州，今甘肃武威——译者）联系起来，它记述了让萨迦都却拉章的洛本钦波索南洛追前往京城担任帝师职务的命令，虽然它没有说明精确的日期，但是这一定发生在1360年，即大司徒的异母兄京俄去世之后。蔡巴在TSHAL50（TSHAL₁23a，稻叶正就1963年书110，稻叶正就、佐藤长1964年书122）页记载却吉坚赞的母亲是绛南木林司徒的妻子，相反地，阿美夏则说他的母亲是玛久贝丹桑莫，出生于达德（A328页、DKON74页作rta－ste，A(p)399页作stag－sde）的喀恰地方，另外，雅隆巴和释利补特跋陀罗只简略地说她是“一个来自绛（南木林）的女子”。我们在DPAL174页读到对这一次要问题提出的解释，玛久贝丹桑莫是大司徒多吉贡布的女仆，她在贡噶坚赞受封“帝师”的头衔之前与他结合，当时他的封号是“长国公”，RGYA337（RGYA(r)203a，RGYA(t)250）页将通常的ཆང误写为ཅང，而陈庆英1986年书211页译为ཅིང“靖国公”。

关于却吉坚赞的异母弟弟的母亲不存在什么难题，所有的资料都同意她是衮邦巴的姐妹（可能是姐姐？），这个衮邦巴不能勘同为衮邦巴·扎巴坚赞，他是大司徒的上师之一和帝师扎巴俄色（1246—1303）和桑结贝（1267—1314）的侄子，因此也是萨迦（弟子）康赛传承的一个后裔。但是他大概可勘同为绛家族的长国公衮邦巴·却扎贝桑布。

萨迦拉康拉章和绛家族的联姻继续到达钦索南扎西（1352—1407），他是却吉坚赞贝桑布和他的第三个妻子、往昔的萨迦本钦俄色僧格（？—1339）的女儿所生的4个儿子之一，他娶玛久南巴为妻，阿美夏在A(p)436（A358）页称玛久南巴是却扎贝桑布的女儿，这也见于DPAL181页，该处指出玛久南巴是却扎贝桑布和本莫温莫所生三个女儿之一。

㉕要使关于这一重大事件的日期的三方面记载协调一致现在几乎是不可能的。从大司徒的自传看，我们只能说它一定是发生在1353年阴历7月左右，见 TAI227(TAI1 501，TAI2 133)页，或(1354年)“新年期间”(见前面注释21)，甚至是1357年年初，其下一条记载事项见 TAI289(TAI1 645，TAI2 196)页。

麦克唐纳(1963年书98页)曾经指出，释利补特跋陀罗关于帕木竹的章节是最好的，但是有严重的年代学的缺点。这也包括他的关于甲哇桑布被监禁的记载，见 RGYA548(RGYA(r)322a，RGYA(t)2 344，陈庆英1986年书318)页，他提出这一事件的时间为阳水猴年(1332年)从2月5日持续到5月5日，是在大司徒进入54岁之时！该书前面记载大司徒是阳木虎年生人，即是说他生于1314年，这与大司徒自传中的实际情况完全不同，这只能解释为是一个“天干”上的错误，造成了12年的差异。显然这也是造成他在后文计算大司徒的去世年代出现类似错误的原因。而“阳水猴年”这一特殊年代是1332年还是1392年的问题，当我们仅仅改变地支的名称时，这二者都不是可能的或可以解决的。

班钦在 DEB78(杜齐1971年书73a，208，黄颢1985年书80—81)页写道，甲哇桑布在1354年被萨迦夏尔拉章(东院弟子)的住持监禁。这一住持可能即是洛本仁钦坚赞，他是贡噶索南(1285—1346)的侄子，贡噶索南担任夏尔拉章住持29年，直至去世。平措次仁1987年书(《藏史明镜》，西藏人民出版社)则拣出旺秋尊追作为造成甲哇桑布被监禁的原因。

㉖这一段原文为：དཔོན་ཆེན་རྒྱལ་བ་བཟང་པོ་ཐིང་གཅིག་པའི་མི་དཔོན། དཔོན་ཆེན་ཤཱཀྱ་བཟང་པོའི་སོ་ས་ཡོད་པ། བླ་མ་ཧྲི་ཕྲི་བུ་གཉིས་པོས་བཙན་དུ་བཟུང་འདུག་དེ་ལ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས། ངེད་ལ་ར་མདའ་ལ་ཡོང་ཟེར་བས་ཡོང་བ་ཡིན། ད་རྟོར་གྱི་དུ་དཔེན་ཤུ་ཞི་མི་འདུག ཁྲིད་གཞོན་རྒྱལ་དུ་དཔེན་ཤུ་ལ། སྟག་མགོ་ནོར་བུ་གསུམ་པ། དམ་ཁ་གླིང་དྲུག་མ། དཔོན་ཆེན་གྱི་དམ་ཁ་དང་འདྲ་ཡོད་པ་ཡིན་པས།

伴随着战略上的隐蔽和深思熟虑，大司徒在这里和别处使用了一个关键的军事术语 དམག་འབྱམས་(འཛམས་)，这个词在他的书中经常出现，这是一个藏语和蒙古语混合的词组。首先，དམག་毫无疑问是军队，

འཛམས། འཛམ། འཇམས།是指蒙古语的jam，意思是"运输的站"。因此王辅仁、陈庆英1985年书55页将 དམག་འཛམ་翻译为"军事驿站"，肯定是正确的。Olbricht 1954年书51页说："人们概括地把驿站看成是半军事性质的在宣慰司管理下的满足贸易需要的机构。"与此相联系，我们还可以尝试说明藏文术语 ཐུ་རྟ་的某些意义，虽然它以极高的频率出现在大司徒的自传（包括我在前面直接引用的段落）中以及释利补特跋陀罗的书中，但至今还缺乏说明解释。在出席1989年在日本成田山召开的第五届国际藏学研究讨论会期间提交的一篇题为《元代职官术语》的论文的第5页，伯戴克从它的使用和组织解释这一术语的军事意义，说："大致看来它是模仿成吉思汗时代的'伴当'（蒙语 nokor，亲兵）（的组织）。"Olbricht（1954年书60页注释134）注意到此词相当于《蒙古秘史》中的"乌拉赤"，在汉文资料中称为"马夫"，"（牵）马的奴仆"，见E.海里希《蒙古大诏命集词汇》，威士巴登1962年版162页。乌拉赤中包括有"站赤"，即"邮政运输者"。在西藏的各驿站被赋予军事的性质，因此可以设想 ཐུ་རྟ་即"儿子一马"，与汉语的"马夫"一词紧密相关，他们组成一支军事力量，生活在准军事系统的各个驿站。当然，他们在所有时期中都紧密依属于他们被派驻地区的政府和贵族。最早出现这一术语的资料看来是达隆阿旺南杰（1571—1626）所编写的工布·达玛喜饶（1228—1310）的传记，载 STAG414—424页，在 STAG421页出现此词。

在西藏，主管驿站的人被称为"站本"，这一制度存在的时间比蒙古人占有西藏的时间要长得多，在嘉旺扎西贝孜尼玛旺波松微郭洽（1359—1424）的传记中两次出现（关于驿站的记载），见 STAG517—（553）562页，在530和542页，有西藏西北的索巴（索波？）的两位"站本"的记载，即是僧格和索南坚赞。

㉗见 AN121页和东嘎·洛桑赤列校注的《红史》，422页注释546。此外，类似的说明可在《朗拉色家族世系21问》的第18条回答中发现，载《喀热吕氏世系和朗氏家族世系灵犀宝卷》，Dolanji，1978年版362页。也孙铁木耳在1302年受封为晋王，见 L. Hambis，《元史》，第3章第7节，莱

顿1945年版131页，注释3，以及 Hambis1954年书第4页。

㉘这些人可能是多尔斯兖和朵的译员，存在各种各样的读法，参见我的《瞻巴拉，元末派往西藏的一位皇帝使臣》，是提交给《美国东方学会杂志》的论文。当然多尔斯兖没有在《元史》或 Ch. O. Hucker 的注释中出现，参见前面的注释1。很可能这会在其他的地方得到证实，如在《明实录》，见 D. M. Fargucher《明实录，1403—1446》，文学硕士论文，华盛顿大学1955年版101页。

㉙TAI289(TAI1 645，TAI2 196)页写作 ཡི་ལའོ་དབེན་དཔོན།，当然，可以很好地证实 དབེན་ 是汉语的“院”(政府的部门、机构)的对应词，དཔོན་ 是“官员”，དབེན་དཔོན་ 是一个官衔，不过我还不能辨认出这个“院”(是什么院)，罗茨列夫斯基的有关著作或 Farguhar 的《元帝国政府的结构和职能》(载 J. D. Langlois 编《蒙古统治下的中国》，普林斯顿，1981年版，25—55页)都没有列出它。另外一种可能是，(ཡི་ལའོ་)是某个人的名字，但是《元史》中没有出现过这样一个人名。

㉚他的一些非常简略的事迹可以在 YAR163，RGYA341—342(RGYA(r)205b—206a，RGYA(t)2 55—57，陈庆英1986年书213—214)页和 A(p)450—451(A370—371)页发现。他在梅朵热哇寺去世。释利补特跋陀罗说，当他29岁的1361年使臣达玛格底和阿布，可以假定他们是管理西藏和佛教事务的宣政院的负责人(དབེན་ཤི相当于汉语的“院使”)，他们被妥欢贴睦尔(元顺帝)派到西藏，目的是迎请他到元朝的首都去担任帝师。我们将看到，这一记载提出了问题，但看来不是准确无误的。ཨའི་བུ་肯定即是 TAI322(TAI1 772，TAI2 230)页的 ཨལ་བུ་，他被记载在一条先于1360年京俄德哇谢巴去世时的资料中，因此他至少在1360年时已在西藏。他还被记载在 TAI402(TAI2 310)页的大司徒的长篇向上师祈愿文中。关于达玛格底，详见后文。

㉛从所有三种资料中发现，他可能是一位腐化的官员。

㉜我不明白此处的 ཁོང་གཉིས་(他们二人)是指的谁，看来文献中有一些脱漏。我提供的排列顺序实际是尝试性的。

㉝这一段藏文原文如下：ཁྱེད་ལ་གོང་མའི་ལུང་གིས་ཏའི་སི་ཏུའི་མིང་ཆེན་པོ་དང་། དམ་ཁ་གནང་ཡོད་པ། རྒྱལ་རིན་དཔོན་པོས་ཁྱེད་ཡོད། ངེད་དང་ལྷན་དུ་སློབ་རྒྱུ་ཡིན་ནའང་། སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་བསོད་སློ་བ་གདན་འདྲེན་པའི་གསེར་ཡིག་པ། ཀླུ་རྒྱལ་ཧོ་ཤྲི་མགོན་དང་། ཁོང་གཉིས་ཡུལ་དུ་ལུས་པ་ཡིན……།

（34）见 DEB77—78（杜齐1971年书72b—73a，208—209，黄颢1985年书80—81）页。杜齐（1949年书653页）和麦克唐纳（1963年书105页）引用的松巴堪布十八世纪时的记载，最近又为伯戴克（1988年书378页）大部引用。DPAV(2)102(DPAV953—954)页关于大司徒统治中部西藏的权势的记载有一个明显的缺陷。在该处我们读到，水龙年（1352）："……正是大司徒成为乌思藏的统治者以后的第4年"，也即断言大司徒在1349年开始统治中部西藏。顺便说一下，在 SI339（Schuh1977年书143）页有同样的记载，肯定是基于巴俄·祖拉陈瓦的叙述。很可能，这构成了ZHANG（藏汉大词典）3239页的大事年表中对1349年的事件记述的基础："大司徒绛曲坚赞统治乌思藏。"这里应着重指出，ZHANG3198—3290页的大事年表中错误并不少见。

㉟确实，如果不是异常情况，TAI213（TAI1 467，TAI2 117）页提到的"王子阿纳特那室利（即仁达那室利）"有权力在政治上行使蒙古朝廷对西藏的控制，对于这位王子的一些初步的评述，见 Hambis1954年书51—52，101—102页。藏文资料中关于他有各种各样的记载，关于他在西藏的事迹和联盟，特别是他和止贡派一起给大司徒造成的严重困难，待今后有机会进行仔细的研究。

作为那一时期的目击者的报告，请参阅由 Quan Heng 撰写、由 Schulte－Uffelage 翻译（1963年）的有趣的《野史》，有几个西藏人在其中被提到。比较重要的看来是一个不知名字的修炼"运气（术）"（即是藏文中的 རྩ་རླུང་）的大师，他于1353年的某个时候被哈麻（?—1356）推荐给皇帝（Schulte－Uffelage1963年书67页）。而他（哈麻）作为一名掮客的重大努力的最终结果是他暴烈地死去。另一个被 Schulte－Uffelaga（1963年书68页）提到的西藏人的名字叫 Jia－Linzhen（伽玲真）。现在，汉文的

伽立麻被肯定为藏文ཀརྨ(噶玛)的对音,因此这一术语已经可以和现今的名词比较,从他名字前两个字的形式可以认为他是噶玛噶举派的人。它也出现在 YS 卷39、843页的一个人的名字中。虽然 Schulte--Uffelage(1963年书32页)把他的文献中一条记载里的“Anlama”勘定在大约1336年,以与1332年11月6日到1334年5月底以及从1336年底直到他去世时停留在皇帝朝廷的三世噶玛巴相勘同,但是存在着与此“等式”不同的重要证据,依照《元史》记载,Jialama 在1337年被任命为灌顶国师并赐给玉印,但是藏文资料的记载都把三世噶玛巴的受封记在1334年5月17日,刚好在他动身返回西藏之前,见我1991年论文的注释10。因此,三世噶玛巴不像是 Anlama 或者伽玲真,而且 Quan Heng 的记载还说:Anlama“受到像帝师一样的敬重”,而且“得到以前太师燕铁木儿(?—1334)获得过的地位”!关于燕铁木儿参见《元史》卷138,3326—3334页的他的传记,以及 Hambis(1954年书81—82,107页)和文献中记载的事例。

关于伽玲真(相当于藏文的噶(玛)仁钦?),他还在《元史》YS 卷205,4583页被提到一次,参见 R. H. Van Gulik《中国古代的两性生活》,该书我只能利用 L. Evrard 的法文译本,巴黎,1971年版,324—325页。按石泰安(1952年书535页)的说明,伽玲真的一篇简短的传记可以在《元史类编》中找到,但是该书提供的关于他的资料并没有超出《元史》和 Quan Heng 的书。伽玲真被授与“大元国师”的头衔,有可能证明他即是 TSHAL106,108页记载的与三世噶玛巴关系密切的大元国师官却仁钦。关于在蒙古朝廷的藏传佛教寺院,还所知甚少。Quan—Heng 和《元史》以及其他汉文资料关于来到朝廷的(西藏僧人)伤风败俗的记述,可能并没有表现其实际价值,他们所说的大多数是多数汉族官员的反映,认为朝廷的统治完全地固执地陷入了象征主义的无知愚昧。滥用权力是可能的或实际已经发生,但他们所记的是处在政治趋向后面的强烈的回忆。例如北京著名的雍和宫寺院,在那里显示但特罗(密宗)诸神狂喜地拥抱的塑像都是令人难堪和反感的,为了地方的和外国的“游览

者"的缘故，将其披上了衣服。无论当时那里发生过什么，它仍然是一些十分重要的人物迷信能给予朝廷重要启示的对象。在可以见到的最早的三世噶玛巴的传记（它部分地源于三世噶玛巴的自传式的记载，现存的已不太长）中，蔡巴在 TSHAL104页写道，他在将近1337年年底时给皇帝和一些未详细说明的大臣们传授了"时轮"的教法。在源于三世噶玛巴的两名侍从都增勒巴和官却迥乃的口头转述的传记的第二部分，蔡巴在 TSHAL105页记述他在皇帝（藏文为 འདམ་ཀན，相当于蒙古语的可汗）的资助下在大都修建了一座噶玛噶举派的寺院。他们说这座寺院的坛城殿（དཀྱིལ་ཁང་）（按藏文字面意思更可能是中央的正殿——译者）中有诸佛塑像群、噶举派诸上师塑像和如意轮总持经的五部胜乐和护法在一起的壁画。巴俄·祖拉陈瓦相当清楚地说明了噶玛巴寺院在元朝以后在汉地、甚至是在大都的持续的繁盛，这也得到了汉文资料的证实，参见 DPAV(p)2 243(DPAV1089)页的七世噶玛巴却扎嘉措的传记的记述。

对一部在当时翻译成汉文的藏传佛教密宗的论著汇集所进行的初步分析，参加 Ch. I. Beckwith（白龟兹）的《一部迄今未被注意的归于八思巴的元代文献集》，载于 L. 李盖提所编的《西藏和佛教研究》，第1卷，布达佩斯，1984年版，9—16页（该文由方骏译为汉文，标题改为《一部珍贵的元代佛教文献》，载《国外藏学动态》，第2卷，成都，1987年——译者）。这部文集的部分文章的作者可以确定为布顿，参见我的文章的注释24和注释27加着重号部份。石泰安（1952年书536页）指出："由藏文怛特罗文献译成汉文的译本中有实行性行为的内容……"，这是指他在北京民族图书馆见到的一本由3部份组成的手稿，他所给出的标题表明，至少其中一部分是基于萨迦派的十分著名的"道果法"。宁玛派的著作家居米滂·绛漾嘉措（1846—1912）是迄今唯一（在1886年）写过专论"双修法"的藏族作者，该文以"口传"、"伏藏"和其他的"论文"为基础，流传更长久，参见他的《欲乐论——世间诸乐仗藏》，载 T. G. Dhongthog 编的《欲乐论》，新德里，1969年版，103—137页。在1938年出版的同样卷数

的《欲乐论》中，根敦群培(1905—1951)在第7页写道，关于"欲乐"的印度文手写本尚保存在俄尔寺(艾旺却丹)，该寺毁于"文化革命"期间。关于根敦群培的著作，参看 H. Stoddand《一位安多的行乞者》，巴黎，1985年版，201—203页。

㊱作为例证，参阅达哇坚赞亦名喇钦贡噶坚赞的传记，载 A(p)360(A297)页。在那里我们读到，作为他的叔父和他的上师之一的喇嘛丹巴籍口进入多年的修炼，拒绝了妥欢帖睦尔的召请，那以后要求他的一个侄子到朝廷。达哇坚赞被挑选为他叔父的替代者，但是当他到达朵康时遇到阻碍，无法继续他的旅程，他返回了中部西藏。进一步的情况，请参阅 TSHAL114页的四世噶玛巴的传记。

另外，大司徒自传中的许多例证提到皇帝使臣们来到西藏和西藏的代表团前往朝廷，这些情况在各种四世噶玛巴的传记中也提到。遗憾的是，据我所知，至少是迄今出版的典籍中关于十四世纪六十年代蒙藏关系所传达的信息甚少。TSHAL31(TSHAL$_1$14b—15a，稻叶正就、佐藤长1964年书80—81)页的一篇插入的资料讲述了关于元帝国崩溃的相同的故事，YAR85—86页的记载是由它派生出来的。虽然外界将赞誉给予雅隆巴的书(YAR)，但是在释利补特跋陀罗的 RGYA258—259[RGYA(r)157a—b，RGYA(t)1 367—369，陈庆英1986年书156—158]页也见到了这记载，而且在它前面有一段关于元朝覆灭的若干细节的描写，对这一源于迄今尚未查明的某一汉文史料的记载进行研究，将会引出一种令人感兴趣的结果，例如，P. Olbricht 编的 E. Haenisch 的《关于(元)帝国覆亡的两种资料》，威斯巴登，1969年版，26—41页。

㊲他是当时的一个重要人物，甚至可能与 YS 卷205，4583和 Schulte－Uffelage1963年书68页的答剌马吉的(与元顺帝同修演揲儿法的大臣之一——译者)，达玛格底的名字在 TAI309，311，313，318，329，343(TAI1 692，696，702，713，738—739，769，TAI2 217，219，221，226，238，251)页被提到，并在 TAI402(TAI2 310)页的长篇祈愿文中出现，当然，并不总是十分清楚的。

㊳有一位贝本首先在(TAI1 383，TAI2 80)页被提到，然后在TAI182(TAI1 394，TAI2 85)页被作为一名保障安全的官员(藏文为chavo—tavo，相当于汉语的"招讨使")在1347年的一条记载中没提到。在TAI241(TAI1 532，TAI2 241)页我们与一名达鲁花赤贝本不期而遇。如果这几个贝本是指同一个人，那就暗示他在这期间得到了提升。在TAI337(TAI1 757，TAI2 246)页关于1360年的一条记载中，我们首先听到的是他的晋升，然后是(如果他与"从前藏来的贝本"是同一个人)他去就任本钦，他继承的是甲哇桑布的儿子本钦扎巴坚赞的职务。无论如何，在TSHAL116页的一条关于1359年阴历5月12日(6月8日)的记载中贝本已经被称为"本钦"，亦见于DPAV(p)2 109(DPAV959—960)页和SI356页关于帝师贡噶坚赞的遗骨被劫的记载。由于他与本钦旺秋尊追和止贡派的关系，在大司徒的煽动下，他不得不在1360年年底或1361年年初辞去他的职务。

最后，他在VBRI144页止贡寺的住持顿珠杰布(见前面注释21)的传记中也被提到，顿珠杰布是他的祖父，而顿珠杰布的父亲是却吉杰布的兄弟多吉坚赞，母亲是一位本钦的女儿。VBRI和CHE199页的有关记载都没有提供这位夫人的名字，而且CHE199页暗示，他的父亲或者是上述的(多吉坚赞)，或者是官却坚赞！止贡派寺院的一种重要的修习法是官却仁达那(等于官却仁钦)(1590—?)继承的，见《执掌佛法的止贡巴世系和历任27位住持简述——珍宝鬘》，载止贡派文集，第1卷，列城，1972年版，485页，但是该处记载的名字是多吉坚赞。

杜齐(1949年书23页)写道，在大司徒"接管"之后，"属于蒙古帝国的行政结构的官吏和本钦的名称随之消失，他抛弃(大司徒的)的头衔而采用另一种'第悉'(སྡེ་སྲིད)即'摄政者'亦即是古代诸王的称号，他感觉到他们的英灵正在他周围游荡，他打算恢复他们的光荣。"这种说法是太富于想象了。没有什么"国王"的东西被当时的资料所证实，而且本钦的头衔和许多蒙古统治西藏时期的其他称号一样在西藏文化区至少是在几个世纪中存在下来，作为实例，可参看关于西藏东南部的波密地

区的十分引人入胜的研究成果《波密史》,乌金编,拉萨1988年版,15页。(应为波密县历史资料整理小组编,责任编辑乌金——译者)

㊴这个官职和管理军事事务的枢密院有关,关于这一点,参见罗茨列夫斯基1937年书104—142页。

㊵大司徒经常用钦波一词表示朗钦(波)的意思,是一种特别的高级侍从官员的头衔,但并不是萨迦政权专有的。朗钦这一官职已被一份写于1267年年底之前的藏文文书证实,参见我1991年论文的注释55。

㊶这一段藏文原文为:བླ་མ་ཆེན་པོ་གུང་ལ་བཞུགས། དཔོན་པ་ཆེ་དཔོན་གྱི་སྐོར་བཅས་རྣམས་གཡས་ལ་བཞུགས། ཆེན་པོ་དཔལ་རྒྱལ་བ་དང་། ཆེན་པོ་དཔོན་ཤེ་གཡོན་ཕྱོགས་ལ་བཞུགས།

㊷他看来是在TAI315(TAI1 707,TAI2 223)页的1359年的一条记载中首次被提到,亦可参阅TAI426(TAI2 334)页的遗言和前面的注释8。

五世达赖喇嘛在DAL84—85(DALc138,杜齐1949年书638,郭和卿1983年书130)页对这些事件所做的分析在年代学会方面以及所议论的环境中的主要角色方面都有严重的缺陷,他写道:

དེ་ནས་ཏི་ཤྲི་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན། སློབ་དཔོན་བསོད་ནམས་བློ་གྲོས། གཡའ་བཟང་ཁྲི་དཔོན། ཚལ་པ་ཁྲི་དཔོན་སོགས་ཀྱིས་གོང་སར། སི་ཏུ་ས་སྐྱ་དམག་གིས་བཅོམ། ཁྲི་དཔོན་གཞན་རྣམས་ལ་མཐར་འདེད་བྱས་སོགས་ཀྱི་ཞུ་ཡིག་རིམ་པར་ཕུལ་བར་བརྟེན། གོང་མ་ཐུགས་ཚོམ་པ་སེལ་བའི་ཆེད་དུ། དྲུང་ཆེན་ཤེས་རབ་བཀྲ་ཤིས་ཀྱིས་སེང་གེ་དཀར་མོའི་པགས་པ་ཐེར་བཞི་མ་ཉམས་པས་གཙོས་པའི་འབུལ་བ་དང་བཅས་གོང་མའི་སྐུ་གཞོགས་སུ་བཏང་བས། གདུང་རབས་ནས་གདུང་རབས་སུ་ཕན་པའི་འཇའ་ས་དང་ལུང་བཟང་པོ་འཐོབ།

虽然原文没有注明日期,但这一资料被平措次仁(1987年书211页)或多或少地引用时将这一事件的时间定在1354年!如果我们看一下TAI231(TAI1 510,TAI2 137)页的大司徒自传中关于该年的记载〔该处的"新年"指的是1354年,是从前面的TAI227(TAI1 501,TAI2 133)页的记载定在1353年阴历7月而推论出来的。其后大司徒首次给出的时间是TAI289(TAI1 645,TAI2 196)页的1357年的新年〕,我们会发现并

没有所说的这些事件。

至于喜饶扎西，五世达赖喇嘛在DAL91(DALc148，杜齐1949年书639，郭和卿1983年书137)页的评论中提到法主索(南)扎(巴)的陈述说大法王(这是指扎巴坚赞(1372—1432)，他从1384年至1386年间开始统治，直到他去世的1432年)的一位大臣扎喀的喜饶扎西，而没有另外的这个仲钦喜饶扎西。他(五世达赖喇嘛)批评的是，当喜饶扎西刚进入46岁时他被大司徒派往朝廷(我无法从其他资料中确定这一判断)，到他在扎巴坚赞手下任职时已经过了几代人，因此他(五世达赖喇嘛)的观察认为他们是两个人而不是同一个人。这一问题为黄颢1985年书270—271页注释401所着重指出，但至今还没有进一步的讨论。不过可以鉴别的是DEB86(杜齐1971年书80b，217，黄颢1985年书89)页的记载，该记载说拔希(源于蒙古语词)扎喀喜饶扎西是指扎巴坚赞的大臣之一，这是有可能的，我未能在五世达赖喇嘛的批评中见到任何严格的依据，已判定扎巴坚赞是在1384—1386年间的某个时候在乃东登位，这就使得喜饶扎西能在他大约70岁时再健康地活若干年(担任扎巴坚赞的大臣)，显然，按照任何标准都还没有理由抹杀提掉班钦的记述。进一步说，他的称号的形式“拔希”也强调了他某一个时期与蒙古人的联系。重要的是，只有TAI2 334页的记载说他是“扎喀玛(家族)的先祖”，而这只能说明这是后来加进文献中的一个夹注！

㊸TAI343页的原文是：གོང་དུའང་། རྩམ་ཀི་རྟི་དཔོན་ཤེ་དང་། རྒྱལ་མཚན་རིན་ཆེན། བླ་ཆེན་པའི་མི་སྣན་གྲགས་སོགས་ཀྱིས།

TAI1 769页则是：བླ་མ་ཆེན་པོ། མི་སྣན་གྲགས།

TAI2 251页则是：……བླ་མ་ཆེན་པོའི་མི་སྣན་གྲགས་ལ་སོགས་ཀྱིས།

前者的记载肯定是正确的，一位名叫年扎(snyan—grags)的上师在TAI252页被提到，TAI1 558页也有“年扎”，而TAI2 158页则列为“那塘(住持?)的侍从”。可能他应被勘同为YAR118页上的洛本年扎桑布，亦称“拉仁波且”，他担任怯喀吉浦寺的住持39年，直到他去世，因此他也是西藏古代帝王(赞普)家族的支脉后裔之一，他的家族是大司徒及其

家族控制下的雅隆地区的一个特别的既得利益集团。

㊹一位“喇嘛嘉仁”在四世噶玛巴的传记(TSHAL119页)中也被提到,但是在本文所利用的其他任何传记中都没有提及。这一条有问题的记载应该是在1361年的年初,其原文为:

དེའི་རིང་ལ་པཎྜི་ཏ་དང་། བླ་མ་རྒྱལ་རིན་སོགས་ཀྱི་ཕྱི་ཀུན་གྱིས་གོང་དུ་བཀུར་ནས་གནམ་མཆོད་པ་ཀུན་གྱིས་གཙོ་བོ་མཛད་དོ།

“在那个时期,(他)成为所有受到供奉的人当中的最高者,此后(他)受到所有班智达(例如)喇嘛嘉仁等人的尊崇。”

有趣的是,在大司徒的自传中,同样有“班智达们”出现。

㊺从上下文看,这是非常重要的一条记载,在SIT13—14(SIT1 24)页的一条注解记载绛漾释迦坚赞是前藏(乌思)的首领而不是整个乌思藏即中部西藏的首领。关于这一问题的资料十分简短地讲述了当时以帕巴仁钦(1320—1376)为首的江孜(家族)与乃东之间的一次冲突,再一次地,只有依赖喇嘛丹巴这位不屈不挠的调停者和谈判者,和平得以实现。可以确信,属于萨迦拉康拉章的大元却吉坚赞的长子贡噶扎西坚赞贝桑布(1349—1425)亦称大乘法王(《明史》记为昆泽思巴——译者)曾企图“起义”反对乃东,特别是在划分地域的调解的帮助下反抗被压服了。这些事件留待将来有机会时详细讨论。

㊻此外,她没有对此提出论证,在《高等实验学院第四部(科学、历史学、语言文言学部)年报》1967/1968年号55页上她提出他(大司徒)死于1362至1365年之间的某个时候。我不知道从那时至今她是否修订了她的主张。

㊼没有引用资料支持这一说法。我们可以在此指出,索朵巴(སོ་བཟློག་པ་)也暗示他(大司徒)的卒年没有记载过,然而关于这一年可以明确指出的是应与隆钦热绛巴的去世(在1361年!)是同时代的,参看SOG127页论及邬金林巴的(1352年的?)《莲花遗教协扎玛》的部分,载《邬金上师白玛迥乃(莲花生)本生传记广说——莲花遗教》,列城1968年版223b叶,亦可参看G.Ch.图散的译本《伟大上师莲花生,他生活的

历史(莲花遗教)》,巴黎,1979年再版,385页。

㊽见 H.霍夫曼关于西藏的评论《手册》,载校订本《东方研究杂志》50(1976年),432页。

㊾其例证,见王辅仁、陈庆英1985年书75页和平措次仁《藏史明镜》,拉萨,1987年版,215页。一段较长的关于大司徒生平的叙述见东嘎·洛桑赤列在 TSHAL439—441页的注释561。

㊿分别参看 ZHANG1024页,黄奋生《藏族史略》,北京,1985年版200页和恰白·次旦平措在 TAI 第3页(指1986年西藏人民出版社出版的西藏自治区社会科学院藏文古籍编辑室编,恰白·次旦平措先生主编的《朗氏家族》藏文版——译者)所作的介绍。

㉛雅隆巴的著作是非常奇特的,我们的与其最接近的资料都对大司徒去世年代的问题保持沉默。(大司徒去世年代)仅在 YAR136—138页谈到关于绛漾释迦坚赞的一次十分重要的讨论时被提到过一次,类似地,释迦坚赞的去世年代也是雅隆巴谈及他的继任人时才婉转地提到。对乃东家族的子孙来说,是否也与西藏古代国王(赞普)家族、萨迦家族的子孙一样,他们的去世年代问题由于过于敏感而成为纠缠不清的难题?

㉜此段藏文原文如下:དགུང་ལོ་དྲུག་ཅུ་ཙ་གསུམ་(སྤྱན་རྔ་ཆོས་འབྱུང་ནས་གསུང་) པ་ཤིང་འབྲུག་གི་ཟླ་བ་བཅུ་པའི་ཉེར་བདུན་ལ་སྐུ་གཤེགས་པ་སྟེ། ཞེར་བདུན་གྱི་ལོ་མཆོད་རྟེ་གདོང་རྩེར་གཏོང་བ་འཆག་མེད་དུ་ཡོད་དོ། དེ་བ་རྗེན་པ་ཤིང་འབྲུག་ལོ་ལ་ཏ་སི་ཏུ་ཆེན་པོས་རྟེ་གདོང་རྩེའི་ཐུགས་ཁར་བསྐུང་ས་ནས་ཆུ་གྱིར་གཤེགས་པར་མཛད་ཀུང་དག་པར་མི་སེམས་སོ།

五世达赖喇嘛在其书中证实没有(关于大司徒去世的)年代记载,尽管他从没有回避班钦的记载,但他又总是在考察其某些差错,因此他的沉默可能意味着赞同。这也可以从 DAL87(DALc141,杜齐1949年书638,郭和卿1983年书132)页的一条记载推断出来,在那里五世达赖喇嘛写道,绛漾释迦坚赞在大司徒去世后继承他。班钦的关于帕木竹的朗氏家族的叙述是有特殊的权威性的,直到其关于已故大司徒的有关方

面的说明，甚至当其不由自主地出现的一些疏忽失察，因为作为格鲁派僧人集团的领袖之一，他与乃东家族有十分良好的关系，并显然有机会接触到该家族世系的资料。

⑬见 SIT11(SJT1 19)页。此处关键性的词组是 སྐུ་ཁམས་བསྙེལ་，它通常具有“得了极其严重的病”的意思。

⑭此处的原文是：ལོ་བདུན་ཅུ་རྩ་ལྔའི་བར་དུ་སྡོད་པའི་འདུན་པ་ཡིན་ནའང་། ཟླ་བ་བཅུ་གཅིག་པ་ནས་ལུས་ལ་ནད་ཀྱིས་ཟིན།

⑮见卷129，第5655号，东京——京都，1957年版，120/3。

⑯在 TAI1 202—227(TAI1 442—501，TAI2 106—133)页关于1350年至1353年的事件的大量记载中他没有一次提到泽当。关于该寺住持的继承，作为实例，可看杜齐1949年书24页，一次部分是想象中的重建，见桂译 AN96页，罗列赫译本1976年版1082—1083页，麦克唐纳1963年书101页。

⑰此处的原文为：ཐར་བདེ་བར་གཤེགས་པ་དུས་གསུམ་གྱི་སངས་རྒྱས་དེ་ཉིད། མཁས་པ་དང་གྲུབ་པ་བརྙེས་པ་ཞིག་ཡིན་པར་འདུག་པ ། དུས་ཕྱི་རང་རེ་སྒོམ་ཆེན་པ་ཚོགས། མཁས་པ་གཙོ་བོར་མ་སྟོན་པའི་དོན་ལ། སྒོམ་ཆེན་པ་གླེན་པ་གཏི་ཐུག་ཅི་ཡང་མི་ཤེས་ཟེར་བ་ཀུན་གྱིས་བརྙས་ཤིང……།

五世达赖喇嘛解释他(大司徒)创建泽当寺原因时指出，他想要在噶举派中恢复显宗教旨的学习，见 DAL86(DALc141，杜齐1949年书638，郭和卿1983年书132)页。在 RGYA549[RGYA(r)322b，RGYA(t)2 344—345，陈庆英1986年书318]页措词相似的段落指出，这应该感谢大司徒。

⑱正如雅隆巴在 YAR137页记载，他(释迦坚赞)受到素尔钦巴·贝吉坚赞和却吉僧格的帮助。AN96页也给出相同的信息，该书中他们的称号是“遍知一切”和“克尊钦波”。

⑲参见注释21指出的我的论文，包括他的遗言的完整的译文以及出现在大司徒和绛漾释迦坚赞去世后的一次教派教义的论文。

参考书目略语表

藏文资料

A　坚衮阿美夏阿旺贡噶索南《萨迦世系史》，北京，1986年版（以德格版为基础）。

A(p)　同上（德格版），新德里，1975年版。

AN　无名氏《王统等藏文古籍明镜》，载《古昔论著——花鬘》，达兰萨拉，1985年版，79—123页。

VBRI　止贡曲杰贡噶仁钦《噶举派诸上师传记——珍宝黄金鬘》，载《止贡曲杰贡噶仁钦文集》，列城，1972年版。

BTSL　邬金林巴《五部遗教》（贝丹彭措林版），新德里，1982年版。

BTSL1　同上（雪印经院版），新德里1982年版。

BTSL2　同上（德格版），多吉杰博编辑，北京，1986年版。

CHE　切仓丹增白玛坚赞《止贡历任住持传承——金鬘》，Bir，1977年版。

CHOS　却扎桑布《遍知者智美俄色传》，载《四支心要》第9卷，Tsha，新德里，1970年版，1—91页。

DAL　五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措《西藏王臣记》，第穆·阿旺格勒编辑，新德里，1967年版。

DALc　同上，北京，1988年版。

DEB　班钦索南扎巴《新红史》，拉萨，1982年版。

DKON　俄尔钦·官却伦珠《萨迦世系》，载《藏书集》，第1卷，Dehradun，1985年版，71—76页。

DPAV　巴俄·祖拉陈瓦《智者喜宴》，两卷，北京，1986年版。

DPAV(p)　巴俄·祖拉陈瓦《智者喜宴》，两卷，新德里，1980年版。

DPAL　贝丹却吉桑布《第巴叶如绛巴世系》，载《孜本夏格巴·旺秋德丹收藏的西藏历史和文学珍本》，第1辑，新德里，1974年版，166—208页。

DRI　无名氏《朗拉色家族世系问答21项》，载《喀扎吕氏家族世系……》，Dolanji，1978年版339—365页。

VGOS　桂译师宣努贝《青史》，新德里，1976年版。

KUN　拉隆贡桑晋美却珠《遍知却杰布大掘藏师智美俄色简传》，新德里，1984年版。

平措次仁书　平措次仁《藏史明镜》，1987年拉萨版。

RGYA　班觉桑布亦名释利补特跋陀罗《汉藏史集》，东嘎·洛桑赤列编辑，成都，1985年版。

RGYA(r)　同上，J.F.Rock(骆克)抄本，华盛顿大学，东亚图书馆。

RGYA(t)　同上，两卷本，廷布，1979年。

RL　无名氏《朗氏家族史灵犀宝卷》，载《喀扎吕氏家族世系……》，Dolanji，1978年版，97—337页。

夏格巴书　夏格巴《西藏政治史》，一卷本，1976年，噶伦堡版。

SI　司徒班钦却吉迥乃《噶玛巴历辈上师传》，一卷本，新德里，1972年版。

SIT　无名氏《热丹贡桑帕巴传》，拉萨，1987年版。

SIT1　同上，达兰萨拉，1978年版。

SOG　索朵巴·洛追坚赞《上师第二佛陀莲花生传》，Rewalsar，1985年版。

STAG　达隆·阿旺南杰、阿旺丹贝尼玛《达隆教法史》，一卷本，Tashijong，1972年版。

SU1　Sumatiratna（苏玛蒂仁特那）《藏蒙词汇》，一卷本，乌兰巴托，1959年版。

TAI　大司徒绛曲坚赞《遗教》（自传），载恰白·次旦平措编《朗氏家族》，拉萨版，103—373页。

TAI1　同上，载《朗拉色家族》，新德里，1974年版，212—836页。

TAI2　同上，《大司徒绛曲坚赞遗教》，拉萨，1989年版，1—282页。

TSHAL　蔡巴·贡噶多吉《红史》，东嘎·洛桑赤列整理校注，北京，1981年版。

TSHAL1　同上，《红史》，甘托克，1961年版。

YAR　雅隆觉卧释迦仁钦《雅隆教法史》，成都，1988年版。

ZHWA　红帽系二世活佛喀觉旺波《无比上师传》，载《藏书集》，第2卷，甘托克，1978年版，203—319页。

非藏文资料

布隆多　《神鬼遗教》法译本，载《纪念拉鲁藏学研究论文集》，巴黎，29—126页。

陈庆英　《汉藏史集》汉译本，拉萨，1986年版。

郭和卿　《西藏王臣记》汉译本，北京，1983年版。

《青史》汉译本，拉萨，1985年版。

Hambis　《元史》法译本，一卷本，1954年，莱顿。

黄颢　《新红史》，汉译本，拉萨，1985年版。

稻叶正就　《红史——萨迦巴世系》，载东洋文库研究文

集，卷22，107—123页。

稻叶正就、佐藤长 《红史》日译本，东京，1964年。

范·德尔·凯普 《西藏官职系统的起源——蒙古可汗的诏命记事关于八思巴喇嘛的侍从和僧职官员的记载》，1991，（待刊）。

麦克唐纳 《〈汉藏史集〉讲说导言》，载《亚洲学报》，251期（1963年），53—159页。

Olbricht 《13—14世纪蒙古皇帝统治下的中国》，1954年，威斯巴登。

伯戴克 《元代西藏沿边地区的管理机构》，载 H. Uebach 和 J. L. 邦隆所编《西藏研究文集》，1988年，Munich（慕尼黑），369—380页。

罗茨列夫斯基 《元朝法规》，1937年，巴黎。

罗列赫 《青史》英译本，1976年，新德里。

Schuh 《蒙古统治者给藏族僧人的诏书和信件》，圣·奥古斯汀，1977年。

Schuh—Uffelage 《灌顶国师》，1963年，柏林。

Seyfort—Ruegg 鲁埃格 《布顿仁波且生平》，1966年，罗马。

夏格巴 《西藏政治史》，英文本，1967年，New Haven。

史伯岭 《关于早期止贡官巴的一些说明》，载 Chr. I. Beckwith 编《西藏文献与历史》，布鲁明顿，1987年。

石泰安著，R. H. van Gulik 校订，《明代性爱色彩的书籍》，东京，1951年；《亚洲学报》，240期（1952年），532—536页。

石泰安 《朗氏家族灵犀宝卷——藏族史诗的古老历史资料》，《亚洲学报》，250期，77—106页，1962年。

杜齐 《西藏画卷》,两卷本,1949年,罗马。

杜齐 《新红史——索南坚赞的西藏编年史》,1971年,罗马。

王辅仁、陈庆英 《蒙藏民族关系史略》,1985年,北京。

YS 宋濂等撰《元史》,1—15册,北京,1976年版。

(英文原文载《维也纳大学藏学——佛学丛书第26辑,西藏的历史和语言——献给乌瑞教授70寿辰),恩斯特·斯坦克奈教授主编,1991年,维也纳出版,277—327页)

作者简介:伦纳德·W·J·范·德尔·凯普(自己起汉名为范德康) 1953年生,毕业于德国波恩大学,曾在印度、尼泊尔从事藏文文献及历史研究,后任美国华盛顿大学亚洲语言文学系副教授,研究生指导教师,从事藏文文献研究,1991年9月参加过北京中国藏学学术讨论会。1993年获美国麦克阿瑟学术奖,1995年起任美国哈佛大学藏学教授。

拉达克地区的土地税、劳务和家庭组织

尼奇·格蕾斯特 著　张虎生 译

在这篇文章中，我将就土地税在拉达克的地位与西藏地区进行比较。信奉佛教的世系家庭(tronpa(gron－pa)[①]阶层以及由他们的地位所左右的家庭组织模式和婚姻模式非常让人感兴趣。拉达克的社会划分成各种不同的群体和不同的阶层，但世系家庭占了各式家庭的绝大部份。外国作家们往往以为所有的世系家庭社会地位都是一样的，在这篇文章里我要指出的却是，世系家庭间存在着很大的经济悬殊，而这种悬殊与土地税、土地的拥有和土地租借有着直接的关系。我要谈的另一个问题是，因为可以向寺庙(gonpas)[②]租种土地或到国王[gyalpo(rgyalpo)][③]家族、贵族[skutaks (sku—drags)][④]家庭或世系大家庭[tronchen(gron－chen)][⑤]中去作仆从，所

以常常会形成仅由几人组成的新家庭。这样就同那些要交纳全部税收，而竭力保持尽可能多的家庭劳动力的大房屋(khān—chens)[6]家庭发生了矛盾。另外我还将展示不同阶层和不同宗教信仰团体各式各样的婚姻模式和家庭组织。

这篇文章的实地调查是1977年至1982年间在拉达克地区作的。我直接参加了对列城德斯勒(leh Tehsil)地区的玛托(Matho)，管巴(Gonpa)和萨波棋(Saspochey)的村社调查，据此写成"Matho，一个拉达克村庄的发展与变迁"，收入"一九七七剑桥大学生拉达克专集"，和"关于一九七七至七九年的拉达克的报告"，收入"一九七九年剑桥大学生拉达克专集及其它"。之后，一九八0年至一九八二年间，我又访问了拉达克的列城(Leh)[7]和卡给德斯勒(Kargiltehsils)地区的其它几个村庄。

本文所据历史资料主要出自已出版的有关书籍，部份来自调查中的口头陈述。

对藏民村社的研究

在有关西藏中部地区社会的文章中，廓勒特石泰安，达尔杰和阿紫恣等作者都曾指出，在贫民或者称农奴中存在着很多种不同的纳税等级。一般是整个村庄的人同属一个纳税等级；也有同一村庄中不同家庭分属不同等级。这些不同的纳税等级有：差巴(Khral—pa)[8]，或称作政府纳税者；堆穷(dud—chung)[9]，即附属于某一特定寺院或贵族庄园的雇工；弥博(Mi—bogs)[10]，或称租种土地者；还有拉章巴[labrang—pa(bla—bdrang—pa)][11]，即世代当喇嘛的家庭。

有一点是作者们一致指出的，即在西藏，一般只有政府纳

税者才实行一妻多夫。因为沉重的实物税和运输役是以家庭为单位来承担的。要承担这些税役，一个家庭就必须拥有多而稳固的劳动力，兄弟姐妹的劳力都要维持在同一个家庭中，不能另组建新家庭而又招致沉重的税赋。所以一妻多夫或一夫多妻婚姻普遍存在。与此相反，附属在贵族或寺院土地上的堆穷只需按家庭中的人头付劳力税，所以他们都实行一夫一妻的婚姻形式，并可不断建立新家庭，而不会影响所负的税务。以个人为单位租种土地的弥博也和堆穷一样。

拉达克的税收

拉达克地区过去确实存在着不同的税收等级。十八世纪三十年代，共有一万八千户纳税家庭，四千户附属于寺院庄园，二千户属贵族庄园。尽管如此，拉达克的土地分布要比西藏广阔得多。与西藏不同的是，拉达克地区的绝大部份世系家庭拥有土地。他们从国王那里得到土地权并且可以把土地连同土地上的房屋传给后代。这样，他们就成了政府纳税者。

下面，我将详细说明不同纳税等级之间的差别，以及由此产生的对劳力、家庭组织和婚姻模式的不同要求。其中包括世系的和别的阶层。

政府纳税者

就我所知，道格拉(Dogras)[12]的纳税制度虽然执行得很严厉，但在形式上与拉达克国王的纳税制是一样的。世系家庭中的大房屋按等级被强行征税。大房屋或称“大屋”是主户，拥有家庭的大部份土地。家庭的其他成员住在称为小房屋(Khan－chun)[13]的“小屋”里，只拥有家庭土地的一小部份，依

附于家庭中的女性长辈的小屋称为莫格(Mo－skal)[14]，依附男性长辈的称颇格(P'ho－skal)[15]。这些屋子都用一个全体家庭成员所共有的名字来称呼。还有一些在这儿被称作恰莫波/小房屋(khampo/khan－chuns)[16]的新的小屋，以主户中家长的名字命名，这些小屋已不再是他们从中分离出来的大屋的一部份。

大房屋每年都必须向政府缴纳称为萨差(Sa－thral)[17]的年税。如果以谷物代税，称做拄差[dou－thral('bru－khral)][18]，货币税则叫欧差[Multhral(dnul－khral)][19]。有些地方要以别的东西代税，如木材、酥油，以供应国王的家庭及其它官员，或者到列城来的重要客人使用。所缴谷物的绝大部份收入政府粮仓，卖给商人，或卖给旅客作给养。货币税和实物税的征收根据每户拥有土地的多少而定。

另外，每户人家还得出一个人和几头牲畜完成称为拜卡(begar)[20]的驮畜乘骑差役。这些差役由每个村子中的政府纳税者即大房屋家庭承担，这意味着他们必须提供充足的人力和畜力来运送政府官员或商人团队到达另一个村庄或线路上的下一个绎站。国王，贵族或道格拉的当权者给旅客发一块称做拉木绎[Lam－ig(lam－yig)][21]的马牌，道格拉发的称为帕瓦那(Parwona)，有了马牌，旅客就可要求驮畜乘骑服务，还可从所经村庄购买给养。甚至在道格拉被推翻后，国王仍继续给去西藏的旅人发这样的马牌，因为在道格拉发的马牌已失效。

在郭巴[goba(go－pa)][22]、种本[tronspun(gron－dpon)][23]，以及后来的朗巴塔(Lambardar)或其它官员的合作帮助下，村民们自己组织了轮流差役。当地的贵族〔如噶伦和

伦波(Kalon,lonpa)〕[24]或者政府官员〔如朗索和格波(nan—so,gadpo)〕[25],还有后来的卡塔和泽塔(Kardar,zeldar)负责地区一级的这类组织。这样,来往在斯里那加到列城(Srinagar,Leh)[26]的这条线路上的一些家庭就必须每家出一人一马,至少有一个月的时间作为驮畜乘骑役使的备用。在一些特别偏远的地方,从一个村子到另一个这条线路上的有人居住的村子之间的路程可能会需要几天的时间。

村民们可因此得到一般高出商业性运送费的固定报酬,作为他们付出的劳力以及租用他们的畜力的补偿。当然,护送重要的官方使者之时不包括在内。如护送罗恰(Lopchak)[27]时,每个村子都必须派出一人并要负责补充给养,还有恰巴(chaba)[28]和其它政府或寺院使者,他们都可以享受免费运送。不过,在莫克罗福特(Moorcroft),当地贵族和头人经常把当驮畜乘骑差的人畜租给商人,以便自己从中获利。驮畜乘骑役会严重削弱一户人家的劳力,尤其因为这项差役一般都在夏季农忙时服役。例如在悄拉木萨(choglomsar),本世纪末独立前,村子里有大约三十户大房屋,每当有重要的客人如英国联合使团来到列城,村民们就必须派出六人作为使团随从。

有时,妇女也会被派去服驮畜乘骑役,如在战争期间找不到男人服役时。曾经在1846年以前一直作为拉达克一部份的毕帝(spiti)地区,十八世纪七十年代时,那些靠近通往泽那卡(Zanskar)的路线的村子,如钦巴(Chamba)村,必须派出男劳力负责来回要几天时间的整条线路的运送。如果一个家庭不愿派出劳力或无人可派,必须请另一村民去代替,并付给这个村民大量谷物、一笔钱、几双鞋,酥油。在毕帝地区,一般是朵推(dotul)或无地的佃农或仆人去替人服役。从这儿你可看出

前面所提存在于岗卓和拉顿(Kang－gro,lag－don)[29]间的差别。前者指较穷困的不得不自己去服役的农户,后者指较富裕可出钱雇请别人去代役的农户。据说一个较富裕的家庭或称世系大家庭的从不为别人干活,因为那是非常有失身份的事。

另外,当需要时,每户还得派出劳力参加公共设施建设如修筑灌溉水渠、筑路,修桥;不管自愿还是非自愿,还得为这类工程作一些特定捐赠。本地村庄当驮畜乘骑的人还要负责运送木材和给养到列城、在如布树(Rupshu)开采硫磺矿,以及充当邮差。

拉达克的国王统治时期和道格拉统治的大多数时候,大房屋或小房屋被完全免除了这些徭役。

农户们不仅要向政府交税,还要每年向一个或几个寺庙交纳大约两克(Khals)[30]谷物的税捐(现仍在交),称为索朗(Soniyam)[31]这些谷物由郭巴和种本手下的称做俄巴(nyer－pa)[32]的村社官员收取,或像在玛托一样,由头人收取,或者,像我们在泽那卡(Zanskar)看到的那样,俄巴作为寺庙的司库,每年的收获之后,带着一群喇嘛和觉莫(Chomos)[33]来到村子里,挨家挨户的收取谷物。毕帝地区,1865年到1872年间也是一样。另外,村民们有时也同意由所有的大房屋出钱、出力共同修建一所新的寺庙,或者出资举办一场宗教仪式。也可由单独一家较富裕的世系大家庭负责全部费用;以此增强其荣誉和地位。有能力支付这些费用的农户都是在大房屋中地位很高的农户,从此以后,他们就可以在任何需要的时候把喇嘛们请到家里来做各种法事。小房屋和恰莫波农户不必负担这样的费用,相应地,地位就低一些,只是偶尔地,才会有喇嘛到家里来做法事。更小一些的小房屋农户则从来也不会有喇嘛

踏进他们的家门。

附属于寺庙的家庭和村庄

在寺庙的庄园或领地范围内〔如玛卡和云旦(Marka and yanthan)〕的村庄或农户，不用承担政府的税收，虽然道格拉要对寺庙的土地收取一小笔税。不过，农户们必须为他们所依附的寺庙干活以作为他们分得份地和牲畜的回报。尽管道格拉已被废黜，这种关系却一直保存下来，直到现在。这些家庭与寺庙之间的关系称为仅达(Chindrak)[34]，即保护与被保护的关系。他们付给寺庙的税几乎都是谷物税，并且每户人家交多少在寺院里都有记录，这些记录一直保存到现在。

1981年，玛卡村除了一户人家以外，全村每户都耕种一份赫弥寺(Hemis gonpa)的土地，把收获的一半交给寺庙〔这就是人所共知的切玛(phyed－ma)[35]或"一半一半"〕。那例外的一户人家则为赫弥(寺)看管牲畜并也把新产牲畜的一半交给寺庙。另外，每户都要派劳力去耕种赫弥(寺)的未出租的在本村的田地(即自营地)，这也是为了支持赫弥(寺)设在本村的苏布寺(Sub－gonpa)。还必须为寺庙做一定的劳役，如给在卡那噶(Karnak)的那些为赫弥(寺)照看一部份山羊和绵羊群，同时放牧自己畜群的羌巴(chen－pa)[36]牧民运送谷粮，并带回牧民所产牛奶和羊毛的一半交给赫弥(寺)。还得到玛卡地区去收集木炭、木材和称为叙巴(Shuk－pa)[37]的香，运送给寺庙。村子里的每户大房屋还要轮流赞助在本村的寺庙中举行的宗教仪式，并为此付出五头山羊和绵羊，以及很多的大麦。现在，这些农户都仿照大房屋、小房屋和那穷的家庭模式组织家庭。据推测，那些过去曾与寺庙有过仅达关系的农户都

是大房屋、小房屋和那穷。这种关系与他们从寺庙那里得到的土地一样，在家庭里世代相传。就像政府纳税者家庭的土地可传给后代一样。

在森天(Santhan)地区，绝大部份土地仍然被日宗寺(Rizdon gonpa)占有，村民们虽然也有一些牲畜，但主要是为寺庙干活。他们要在寺庙的自营地上做大量的劳役，每户人家都得出劳力。此外，每户有一些由自己耕种的，从寺庙的土地上划出的份地。份地上收获谷物的一半要交给寺庙。日宗(寺)还有很多畜群，在羌塘、岩塘(Yanthan)的村民们得去那里收集奶制品和羊毛，运回来交给寺庙。过去，寺庙还要做生意、经商，特别是与西藏，于是佃农们就得作为仆从跟随。多数寺庙由于与西藏有政治和宗教上的联系，所以与西藏的贸易尤其密切。农户们也可以为自己家开垦荒地。他们一直到今天都保持着恰莫波/小房屋的地位。在禳达木寺(Random'gonpa)附近的一个叫橘列朵(Juldo)的村庄，有十五户普通的大房屋，其中一些有附属的小房屋另外还有三十户大房屋/小房屋，是与禳达木寺有仅达关系的农户，他们租种寺庙的土地，把收获的一半上交，还要服其它劳役；如在寺庙的另外一些土地上干活，照看其牲畜，为其收集称为措辛(tsoshin)的木材。村里的大房屋农户都用居所的名称来命名，他们的居所建筑精良，一般有二层，墙上开很多窗户。仅达恰其波/小房屋则以家长的名字命名，居所也只有一层，外观较差。

大大小小的寺庙都在拉达克的很多村庄里占有土地，实际上，寺庙拥有拉达克全部土地的大约三分之一。最大的土地拥有者是赫弥寺。有许多农户除了自己的田地外还租种寺庙的土地和牲畜。例如在颇朵噶。(Photoskar)在前面提到的切

玛(即"一半一半")的基础上有一些赫弥日宗的佐莫(母犏牛)和一部份山羊、绵羊。

人们要想成为寺庙的佃户,只须搬到一个村子里并租种寺庙的土地就行了。他们可以租种一段固定的时间,有时付一笔租金,或付收获物的一部份。不同于那些从政府或寺庙长期租种的方式,这种租种一般以个人名义租种,而不以整户的名义。这种租佃的条件一般比那些与寺庙有世袭的仅达关系的人较为优越,他们一般只用交所种下的种子数量的两倍(相当于收获的五分之一)就行了。他们也要为寺庙工作,比如在寺庙的地里劳动,为寺庙收集木材,不过这些不妨碍他们积累自己的财富,也不会使他们承担政府的徭役如驮畜乘骑役,因为他们不拥有自己的土地。已经居住在村里的较贫困的农户和小房屋如果想增加土地,也可以再向寺庙租借。比如在玛托几乎所有那些有弟弟结婚后住进了小屋的农户都租种寺庙的土地。还有一些称为群巴(原文为 chunpa)[⑱]的寺庙的佃农,给寺庙的土地浇水以换取一块大田或其它东西。这些人其实相当于寺庙的仆人。

另一类附属于寺庙的农户叫拉章(Labran)。这种农户在很多村子里都有,他们分别代表某个特定的寺庙的土地利益。并在属于这个寺庙的喇嘛或乔摩们来到村里时为他们提供食宿。我们所知的几例中,这种农户就是现在的普通大房屋家庭,有寺庙的土地,并代其寺庙借谷子给别的村民。还要组织村民在寺庙地里的劳作,并为劳作者们做饭。这种农户仍与寺庙有仅达关系,有时仍作为恰莫波/小房屋。不过,这种类型的农户还有很多例外的情况。例如,在岩塘的日宗拉章被一个从日宗曲莫林(Rizdoṅ chomolin)来的乔摩强占了,在射果

(Shergoz),有一户人家与寺庙的关系非常密切,因为这家已为寺庙提供了两个喇嘛,一个乔摩(全家人口为四人)。但这家农户仍只是拥有自己的土地和牲畜的小房屋家庭。

上面我已经说明,那些租种寺庙的土地并与其有世袭关系的农户一般都处于恰莫波/小房屋的地位,不过,一旦他们聚集了自己的财产,他们就成为大房屋,地位也随之提高。而短期租种寺庙土地的人家或群巴几乎都是恰莫波或小房屋。

依附于王室或贵族庄园的农户

相对而言,我关于王室和贵族庄园的材料要少得多。为王室服务的一些官员,诸如管家、医生和占星家按传统可以免交官税,并可从国王那里得到相当数量的授地。只要有国王的地方如玛托、朵克和藏拉(Matho,stok and Zangla),都如此。但在道格拉的统治下,一些政府官员的土地也要交较低的税。玛托是最后一任国王的弟弟的巴列或加格(bar—li gor jagir,即领地),在这里,有一部份这样的农户。他们属于大世系家庭阶层,拥有很大面积的土地。他们与村里别的农户一样,以各自不同的方式为国王工作:较富裕的作为王室官员,较贫困的为国王种地并在王室家庭中当差,或作国王的牧羊人等一类差事。村里较贫困的大房屋与王室的关系有如寺庙的仪达关系,村民们必须为王室家庭提供食品、木材等。国王家庭还有许多家务仆人,男的称月波(yok—po)[39],女的称月莫(yok—mo),[40]一般来自别的更贫困地区。

贵族也有村民为他们耕种田地,并在他们的加格(指领地)村子里为他们作别的差役。在玛托有几户农民仍然为玛托的国王干活,在藏噶(Zanskar)的藏拉,国王可以有权从村中

任何一户人家得到帮助。他(国王)告诉我们,过去,曾经所有的人家都为他家干活。在噶尔厦(Karsha)[41]也一样,所有农户都为国王和王臣种田。一直到独立,朵克村的国王还有牧羊人等为他干活的人。

整个拉达克地区的纳税者还要给国王、当地的贵族或政府官员提供粮食、给养。贵族还拥有大量仆人,并要求其庄园范围内的村庄派村民为其干活。十八世纪二十年代莫克罗福特(Moorcroft)的报告中曾有大大小小的贵族带着多达五十人的随从旅行、经商或出公差的情景的记述。我们还得知,在玛托,一直到现在,仍然连世系大家庭都有五六名仆人,这些仆人每人可得一小块土地耕种。莫克罗福特的报告中还说,地位重要的贵族或者商人都把自己的畜群交给羌塘(chan Than)[42]地方的牧人看管。贵族至今仍有称为群巴的佃农专为其浇地,以得到一块土地或别的东西作为报酬。

从朵克地区和印度河谷往上直到羌塘的大部份村庄里,有大片大片属于国王、贵族或头人的庄园的田地。例如,从玛泽蓝(Martselan)到赫那拉(Hanle)之间的地区曾属于赫弥寺。白帝棋(Petech)引用了几则王室告令,是关于把这些村庄中的帕林(bar－lig,封地)[43]授给王室家族或贵族的。所以很清楚,在国王统治的几百年中,同样的一个庄园在不同时期里可能会被封给不同的人。如在玛托至少有1,500克的土地属于玛托和赫弥的寺庙或属于玛托的国王家族。

如前所述,一个村庄里较贫困的世系小家庭可以为世系大家庭干活以获得贷款并租种土地,或者,租种寺庙的土地。另外,较为贫困的农户也可在征得别的村民的同意后,在村中开垦荒地,像在玛托那样、或者,向拥有这片土地的寺庙或其

它地主付租税。聂拜(Neve,人名)说,当1889年开始实行较低土地税时,有一大批荒地被开垦出来。所致的结果是,现在,一户大房屋可以分别从几个不同的来源得到土地。如这户农民可能即是寺庙的一户仅达,同时又种着政府的纳税地。

独立以后,废除了很多此类税收及土地制度。另外,商贸路线的关闭也大大减少了对驮畜乘骑的需求。目前,政府的土地税数额都很小。不过,农户们同较大的贵族家族之间的关系,特别是同寺院的关系,仍保留了部份过去的影子。无论是在道格拉统治时期还是独立以后,寺庙都利用其政治影响竭力抵制所有对他们加重土地税或实行土地改革的企图。

新家庭的组成

从我们自己及他人的研究中可以清楚地发现,直到最近,在世系家庭中,希望把劳动力保存在一个家庭中的想法仍相当普遍,无论是从前还是独立后都一样。这种思想常导致一夫多妻,有时是一妻多夫。同样的状况似乎也常发生在那些租种寺庙土地或在寺庙庄园中的比较稳固的家庭中,还有那些交纳政府税的世系大家庭中。

在1977年到1982年间,我们发现在绝大多数村庄里,大房屋的婚姻大部份仍是一妻多夫或一夫多妻,较偏远的地区尤其如此,虽然现在家庭中年轻的弟弟建立新的大房屋家庭的可能性已大大增加。让我们比较一下每户人家须交的税和不同村子里大房屋家庭所拥有的土地面积,很明显,一户附属于寺庙的大房屋或者住在被封为领地的村子里的大房屋与一户政府纳税者在经济上的得失几乎完全一样。例如,各阶层之间拥有的土地面积差别并不很大;每户人家为寺院干的活或作

的驮畜乘骑役也是一样的；并且这些差役都是派到每户人家而不是个人头上。

不过，玛托的那些新移居来的恰莫波/小房屋（其中一些人是穆斯林）居民中，绝大多数是在一夫一妻婚姻基础上建立了两个家庭。他们通常是向寺庙租种土地或开垦荒地。拉叶列(Lyall，作家名)说，在毕帝这样的人被称作月巴(Yulpa)[44]。他们开垦荒地交一小笔家庭税。像前面提到的那样，这种家户没有专门名称，人们用村庄头人的名字来称呼它。

此外，还有一种世系家庭，在玛托和一些别的村子里称作小屋，但大部份地区称作小房屋，这种家户几乎全由那些被从大房屋家户传统结合中驱逐出来的人组成，或者由那些从在本村或别村的出生家户中赶出来的人，主要是小房屋组成。所以会发生这种情况，一般是因为争吵，大多时候，被驱赶的人或是单身妇女或是带私生子的妇女。他们的出生家庭给他们一点土地，一般只有一块。他们得为别的家户干活以换取一定数量的食物，但不计报酬。

在玛托也有两户小屋，分别来自格巫和格南(Lgu and kidnun)，都是玛托在那儿设有分寺庙的村庄。其中的一户由一个很老的齐摩与她兄弟组成。他们丢下了在拉(Lga)在劳役，成为玛托的寺庙的群巴他们在寺庙的地里干活、浇土，以此换取食品和衣物。另一户有一个男子，他的女儿和她的私生子。他们离开了自己在格南的村子，到玛托来租种寺庙的田地，原因可能是由于一件丑闻。

在玛卡地区，1981年，有大量较小的小房屋家庭，由妇女和她们的私生子组成。其中的一些已在卓克(drok)[45]地区靠近村庄的土地上安顿定居下来。这些妇女中的一些人曾在格

巫玛卡(Skiu—Marka)山谷中的世系大家庭中当仆人,并要把她的一个或几个孩子也送到那家去当仆人。

在赫弥尼姑寺庙也有很多带着孩子的尼姑,她们的孩子通常也成为喇嘛或乔摩。

对比一下有大量田地属于寺庙或王室的村子与主要由政府纳税者〔如即头人〕土地拥有者组成的村子,我发现后一类村庄里有出现更大家庭的趋势,有时通过几个兄弟共有一个妻子的方式(在可能的条件下);也可以让大量的妇女成为乔摩而可继续为其出生家庭干活。头人和代理头人的庄园如玛托等无疑是创造了条件,使那些从别的村子来的希望自立新门户或那些被从自己家驱逐出来的人可以定居下来。1977年,在玛托组成此类家庭的人甚至远来自拉达列(Ladal)和毕帝,很明显,这些地主们都有很多余地可供出租而且还会很慷慨地把谷物借给农户,这样他们就可以给佃户提供保障。十九世纪晚期的地名索引中提到,寺院从来不因为债务而收回土地。正如上文所述,这些农户都是一夫一妻家庭或单亲家庭。

此外,还可通过在本村的或一般另一个较富裕的村中的世系家庭当仆人这种方式来组成家庭,不仅普通人,乔摩有时也这样做。他们可以得到一小块土地、实际上是租种,并定居下来。这类家庭也不会是多妻家庭。

以上我已说明,与依附于政府或寺庙土地的世系家庭制度存在的同时,还存在着相当数量的新式小家庭。他们缴纳的赋税与前者不大一样,劳役税尤其不同。这类新式家庭由来自大房屋或小房屋家庭的几个弟兄或者更为普遍地,由几个姐妹组成。在玛托许多这样的人都是未婚或一夫一妻,不过一般都带有孩子。在列城和普兰(Leh and Purig)地区还有大量这

样的家庭由信奉佛教的妇女与穆斯林男子通婚而形成。

这里应该指出的是，这些附属于寺庙的恰莫波或小房屋佃农、农户在刚建立时与西藏无地的堆穷或没有土地所有权的佃农家庭很相似。不过在拉达克，这种家庭可以开垦荒地或养殖自己的畜群；或者在列城地方从事商业贸易，购买土地。其中的一些甚至可能成为村里有地位的大房屋家庭。在玛托我们得知，一个信佛教的家庭要被承认为一户大房屋，必须先要全力致力于为寺庙和村社公共事务服务，而后，还要为全村人举办一次宴会。

国王或贵族的男女仆人以及寺庙或贵族的群巴，即类似于西藏的弥博，但这些都不是永久性的农奴关系。与西藏不一样的是，这些人没有被束缚在任何原来的庄园上。但其中的很多人都是未婚妇女，一般都带有私生子。

不同阶层的婚姻和家庭组织

与在西藏的情况相同的是，别的阶层的人或有不同社会地位的人并非完全遵循世系家庭的婚姻家庭组织原则。世系家庭一般不与七代以内的亲戚通婚。而据我们所知，在玛托这是人所共知且人所共行的。

然而，低等姓的日、恩(rigs－nan)[46]和贵族都以一夫一妻为主，而且与亲戚通婚。对于低种姓的人来说，在任何地方与他们处于同等地位的家庭都很少，所以他们缺少婚姻对象；此外，由于对这样的劳力需求很大，所以一对夫妇就有可能在一个新的村子里建立新门户。依照传统，他们不用交税，作为他们为村人所做劳作的报酬，他们可以得到谷物，称为土丹(thob－than)。

贵族们也不用交税，但他们在几个不同地方拥有土地和财产。因此，如果一个家庭有好几个分布在不同村子里的门户，这是很有好处的。这也意味着他们主要实行一夫一妻制。由于他们只愿同别的贵族或者与他们有相同地位的人通婚，所以信佛教的贵族在选择婚姻对象时就受到一定限制。例如在列城贵族也同他们的亲戚通婚，但一般说来，他们之间的近亲通婚远不如那些有重要地位的佛教徒，穆斯林或基督教徒家庭中的近亲通婚那么普遍。这类家庭通常也让他们所有的孩子婚嫁，婚姻成了政治联盟的一种形式。因婚嫁而离家的孩子所留下的劳务可以由仆人来接替。

据编年史上载，国王家庭传统上只与来自邻国或邻部落的王族通婚，而且一般都要娶几个妻子。

穆斯林的家庭组织

许多英国作家曾指出，在拉达克地区，尤其是十九世纪的拉达克地区，佛教徒的婚姻与穆斯林的婚姻在家庭扩展和人口增长这两个方面有着惊人的不同。现在我要说，上面的这种观点应该重新检验了。我希望我已在文章的前部说明，即在特定情况下，佛教徒家庭的数量确实在增长。可它们有时也会戏剧性地减少，如当道格拉被推翻时。而穆斯林家庭也不一定非要分割家庭土地。当然，一般情况下，总是长兄来耕种家里的大部份土地，这跟佛教徒家庭的情况一样。而最年轻的弟弟就到别的地方，包括列城地区和邻近地区，去当劳力(原文为 hla－pa)，或经商，或去为政府做事。这样他们既能建立新家庭，又不用从出生家庭分割出土地。佛教徒家庭中较年轻的兄弟如今也采用这种方式，他们或进入军队，或当劳力。穆斯林的

近亲通婚也起到了把土地控制在家族内部的效果。

在列城与别的地区，信佛教的妇女与穆斯林男子通婚或保持暂时婚姻关系，建立家庭的情况也与过去有所不同。这样组成的新家庭是由两个来自不同民族和信仰的人共同组成的。虽然可能双方都信仰伊斯兰教（尽管没有必要一定这么做），但从社会学的角度看，这种家庭既是佛教徒家庭的扩展也同样是穆斯林家庭的延伸。

结论

本文的主题是关于拉达克地区的世系家庭之间所存在的经济差别的一个方面。以上我已说明，土地占有的不同和土地使用权的不同现在依然存在，并且对农作的发展等问题起了重要作用。当然，这只是世系家庭之间的差别的一个方面。正如我前面写的那样，一个村子里的世系家庭，大房屋家庭间也会有经济上的区别，有些成为较富裕的世系大家庭，有些沦为贫困的世系小家庭。世系家庭间的另一个地位的不同是，村子间处于较高地理位置的村子与较低地理位置的村子的区别。例如在格巫玛卡(Skiu－Marka)山谷，当你从格巫(skiu)往上去到玛卡(Marka)，再往上去到牧羊人宿营的卡列克(Karnak)，走得越高，那些处在较高位置的村子的地位就越不如它们下方的村子。我注意到我访问过的拉达克的地方都是这样。这种地位的不同表现在经济方面是，人口和劳动力一直在不断地从较高的村子向较低的村子流动。我将在我的下一篇文章中详细阐述这个方面。

致谢

在这里，我要特别感谢佛教研究中心研究所的次仁木图先生 Tsering Mutup Mir，他参加了很大一部份村社调查工作；玛丽恰列克朵 Maria Phylactou，她帮助我选定文章主题，并提出修改和批评意见；还有负责编辑和排版的约翰·布朗(John Bray)以及在本次会议中给我提供了不少材料并提出中肯意见的阿旺次仁夏布(Nawang Tsering Shakspo)和平措图丹(Phuntsok stobdan。)

注释

①Troṅpa，groṅ－pa，是藏文 གྲོང་པ་ 的拉丁文转写，意为世系家庭或世系户人家，这里特指非外来的，在本地多代相传的家庭。

②gonpas，是藏文 དགོན་པ་ 的拉丁文转写，意为寺庙。

③gyalpo(rgyalpo)，是藏文 རྒྱལ་པོ་ 的拉丁文转写，意为国王。

④skutraks(skudrgs)，是藏文 སྐུ་དྲག་ 的拉丁文转写，意为贵族。

⑤troṅchen，groṅ－chen，是藏文 གྲོང་ཆེན་ 的拉丁文转写，意为世系大家庭。

⑥khaṅ－chens，是藏文 ཁང་ཆེན་ 的拉丁文转写，意为大房屋。

⑦leh，是藏文 སླེལ་ 的拉丁文转写，汉语音译为列城，是拉达克的首都。

⑧khral－pa，是藏文 ཁྲལ་པ་ 的拉丁文转写，汉语音译是差巴，指差民或支差人，这里特指租种差地，终年为其主人支差纳税者。

⑨dud－chung，是藏文 དུད་ཆུང་ 的拉丁文转写，汉语音译是堆穷，意为"小烟户"，在拉达克王统治的社会中，不拥有任何差地者，其经济、社会地位低于有地的"差巴"。

⑩mi－bogs，是藏文 མི་བོགས་ 的拉丁文转写，汉语音译是弥博。意为劳役税，这是在拉达克地区较为常见的一种赋税形式。

⑪labrang－pa(bla－brang－pa)，是藏文“བླ་བྲང་པ་”的拉丁文转写，汉语音译是拉章巴，意即寺庙高僧之居室。

⑫Dogras，是藏文རྡོག་ར་的拉丁文转写，汉语音译是“道格拉”，是位于现今印度实际控制范围内克什米尔地区的一个小王室，向来与拉达克王室政权的关系甚密，但也曾一度占领征服过拉达克。

⑬khan－Chan，是藏文ཁང་ཆུང་的拉丁文转写，意指小房屋或小户人家。

⑭mo skal，是藏文མོ་སྐལ་的拉丁文转写，汉语音译是莫格，字面意指女性应得的分额。

⑮p'ho－skal，是藏文ཕོ་སྐལ་的拉丁文转写，汉语音译是颇格，字面意指男性应得的分额。

⑯khampo 是藏文འཁམ་པོ་的拉丁文转写，汉语音译是恰莫波意指原来到处漂泊没有一定居处，现在当地暂时居住下来者。

⑰sa thral，是藏文ས་ཁྲལ་的拉丁文转写。汉语音译是萨差、意指土地税。

⑱dou－thral('bu kehral)，是藏文འབྲུ་ཁྲལ་的拉丁文转写，汉语音译是拄差意指粮税。

⑲multhral(dnulkhral)是藏文དངུལ་ཁྲལ་的拉丁文转写，汉语音译是欧差，意即货币税。

⑳begar

㉑lamig(lam－yig)，是藏文ལམ་ཡིག་的拉丁文转写，意指通行证，凭此证有权让沿途居民为自己支差服务。

㉒goba(go－pa)是藏文འགོ་པ་的拉丁文转写，汉语音译是郭巴。意指首领，头目，部落酋长。

㉓troṅ spun(groṅ－dpon)是藏文གྲོང་དཔོན་的拉丁文转写，汉语音译是种本，意指村长或头人。

㉔kalon，Lonpo，分别是藏文བཀའ་བློན་和བློན་པོ་的拉丁文转写，汉语音译分别为噶伦和伦波，前者指拉达克政权地方官的名称，后者意指大

臣。

㉕naṅ－so，gadpo，分别是藏文 ནང་སོ་和 ཀད་པོ་的拉丁文转写，汉语音译分别为朗索和格波，前者意指负责边境巡逻或守望的人员，后者意指在拉达克政权统治下，专们向居民达知赋税差役的基层官吏或可以直接分派差役的头人。

㉖srinagar，汉语音译斯里那加，是克什米尔首府。

㉗lopchak，是藏文 ལོ་ཕྱག་的拉丁文转写，意指一年之内所要上呈的供物。

㉘chapa，是藏文 བྲ་པ་的拉丁文转写，意指使者。

㉙kang－gro，tag－don，分别是藏文 ཀང་འགྲོ་和 ལག་འདོན་的拉丁文转写，汉语音译分别为岗卓和拉顿，前者指劳役即出人力畜力完成差务，后者指用实物、货币形式缴纳的租税。

㉚khals，是藏文"ཁལ་"的拉丁文转写，汉语音译是克，是在拉达克地区广泛使用的藏式计量单位的名称。

㉛soniyam

㉜nyer－po，是藏文 གཉེར་པ་的拉丁文转写，汉语音译是俄巴，意指管理员。

㉝Chomos，是藏文 ཇོ་མོ་的拉丁文转写，汉语音译是觉莫，意指尼姑。

㉞chindrak，是藏文 སྦྱིན་བདག་的拉丁文转写，汉语音译是仅达，意为施主，在拉达克地区，寺院僧人对施舍财物给寺院者的尊称。

㉟Phyed－ma，是藏文 ཕྱེད་མ་的拉丁文转写，汉语音译是切玛，意指一半。

㊱Cheṅ－pa，是藏文 བྱང་པ་的拉丁文转写，指居住在拉达克地区北部的人。

㊲Shuk－pa，是藏文 ཤུག་པ་的拉丁文转写，汉语音译为叙巴，是生长在拉达克地区的地柏树。

㊳Chunpa，是藏文 ཆུ་པ་的拉丁文转写，汉语音译为群巴，指灌溉农

田的农夫。

㊴yok－po，是藏文 གཡོག་པོ་的拉丁文转写，汉语音译为月波，意即男性佣人。

㊵yok－mo，是藏文 གཡོག་མོ་的拉丁文转写，汉语音译为月莫，意为女性佣人。

㊶Karsha，是藏文 སྐར་ཞ的拉丁文转写，汉语音译为噶尔厦，是克什米尔境内的小部落名称。

㊷Chaṅ thaṅ，是藏文 བྱང་ཐང་的拉丁文转写，汉语音译为羌塘，是拉达克境内的北部平原。

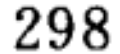
㊸barlig，是藏文 འབར་གླིང་的拉丁文转写，专为王室，贵族成员新增的土地。

㊹yulpa，是藏文 ཡུལ་པ་的拉丁文转写，汉语音译是月巴，指拉达克地区的农区居民。

㊺drok，是藏文 འབྲོག་的拉丁文转写，汉语音译是卓克，指牧区。

㊻rigs－nan 是藏文 རིགས་ངན་的拉丁文转写，汉语音译为日恩，意指劣等的社会地位极低的家族。

（原文作者把藏文转写成拉丁文时，基字和前后加字等并非十分正规和准确。并在此说明）



拉达克喇嘛教的礼仪

〔日〕北村太道 著　金伟 张虎生 吴彦 译

第一节　灌　顶

前言

灌顶(dbang—bskur)就是用取自四大海之水浇灌其头顶的意思。此灌顶的仪式(据密教大辞典)原为国王即位时所行施的仪式，在大乘佛教中，是法云地的菩萨由诸佛授与智水，以取得法王的职位。在密教中是以代表如来五智的瓶水等灌顶，是传授密教法灯的重要仪式，与护摩法一起为最具密教特征的法仪。甚至被说成是密教以灌顶而优于他乘，如果没有灌顶也就没有悉地。例如在《Buddhakapāla》的仪轨中，"谁如果无视坦特罗圣教，没被灌顶而称阿阇梨，其弟子也无悉地，死后赴地狱趣。"这种说法可以看出大乘与密教关于有无灌顶的

巨大差异，及密教之法是通过灌顶由导师传授给弟子，依靠师资相承。因此，密教也称为秘密的教海，也是其神秘性之所在。

在此介绍的喇嘛教的灌顶仪式是拉达克非扬寺所传承的内容，笔者1979年，1980年两次在此接受秘密灌顶的全貌。

一、关于非扬寺的灌顶仪式及灌顶仪轨

非扬寺属于喇嘛教 hbri gun bkaḥ brgud 派，是一座密教特色非常浓厚的宗派寺院。提贡派大约在十一世纪传入拉达克。非扬寺的正式名称是 sGaṅ－sṅonbkra－sis－cho－rd-zoṅ，因为坐落在 Phyi－dbaṅ 地区，而以非扬寺闻名。此地属于同派的寺庙还有 bla－ma－yu－ru（mtharpa gliṅ）寺和 sar－chu－khul 寺，总共三座。此次的灌顶导师是现非扬寺住职 skyab－rje rtogs－ldan rinpo－che 曾就学于拉萨，是拉达克出身，因而受本山之命，派遣为上述三寺的住职。

此次所授的灌顶名为“瑜伽坦特罗的观音灌顶”，但是其内容并不局限于瑜伽坦特罗，也有所作、行、瑜伽、无上瑜伽四坦特罗的内容，其中心为瑜伽和无上瑜伽坦特罗。

仪式所用的仪轨是 hbri－gun－pa bskyur－r 的种族（gduṅ）之末法的 ḥdzin pa－sakya 的儿子比丘 Chos－kyi grags－pa hphrin－la rnam－par rgyal－ba 以 dhu－med 体所著的《护法王松赞干布的卡普教令成就大体母和入曼荼罗规约 padma－rāga 鬘》（chos－skyoṅ－baḥi rgyal－posroṅ－btsan sgam－pohibkaḥ－hbum－gyi shal－hdams sgrub－khogchen－mo daṅ dkyil－hkhor－du hjug－paḥi－lag－len－padma－rāgaḥi phreṅ－ba），仪式以此为中心，及说明灌顶的分类及意义的《秘密灌顶略说》、《成就宝鬘俱方便黄金

phat》，另外还适当地插入了其他仪轨的内容，使我们在全部仪式中深深体会到导师多年的经验与方法。以下首先概说实际修行的灌顶次第的内容，其次为根本仪轨的内容，并与日本的作以比较，以便能更明了地看出其特征。

二、非扬寺的灌顶仪式

此次灌顶仪式次第简要如下：

第一日

(1)准备〔灌顶坛，导师(金刚阿阇梨)座，前案和肋案，受者(金刚弟子)座，众职座及供物案等其它的准备〕

(2)五处加持

(3)守护本尊的抉定

(4)授与吉祥草

(5)授与灌顶纽(金刚线)及念诵等

第二日

(1)观想观音

(2)占梦

(3)加持护念(须弥山印)

(4)解说灌顶的意义(灌顶的心得，瑜伽坦特罗灌顶的历史)

(5)皈依三宝

(6)授与法衣，顶髻(帽)和红帛

(7)授与三摩耶戒

(8)入我我入观

(9)授与十字五钴(羯磨)

(10)授与恰帕卡

(11)除盲膜

(12)拜见曼荼罗

(13)如来尊像的加持及其观想

(以上相当于日本的初夜作法,以下相当于后夜作法)

(14)四种灌顶

(Ⅰ)瓶灌顶

(Ⅱ)秘密灌顶

(Ⅲ)般若智灌顶

(Ⅳ)语言灌顶

(15)最后灌顶(伞盖、螺贝、法轮、妙衣)

上记次第的内容可概说为(1)〈准备〉即庄严道场,其中灌顶坛为1.5m四方箱形坛,在四角立四橛,橛与橛中间立(般若的)利剑并以幕覆盖,从天井悬挂一幅观音像的唐卡,在坛中央稍稍偏后的位置,在坛中央有50cm的四方台,上面供有木制的观音曼荼罗。其前方有头盖骨杯,水晶念珠,经、五智宝冠(有顶髻、垂巾),观音小像,摩尼轮筒,宝瓶(瓶口小螺贝上有小金刚杵,以绳连结导师前案的小金刚杵及导师的胸部)镜、水晶、香水瓶、金刚杵、铃、妙衣、尊影等并列。其前方的供物案上有一幅十一面八臂观音的小唐卡插在2个本尊供物上,及洒水瓶2个,饮食、花、香、灯,香水,献食的五种供物,净水、洗足、洗脸、漱口的四水,木制观音曼荼罗,其后供有用于灌顶的标识卡片等。导师前案上有金刚杵、铃、小鼓、洒水瓶(上有装饰着吉祥花和孔雀羽束的观音小唐卡)、盛谷器。一切准备完毕后,由午后开始前作法(从所作坦特罗)。首先导师为受者唱观音真言(2)〈五处加持〉(头顶、左眼、右眼、额、胸),将观音曼荼罗置于前案,先让受者拜见,再投掷木制独钴杵以(3)〈决

定守护的本尊〉(决定金刚界五佛的其中一尊)相当于日本的投花得佛。其次是授与(4)〈吉祥草〉,在睡觉时将其放于枕下。为了驱除障碍在左臂结红色(5)〈灌顶纽〉,并注意在仪式结束之前不能脱落。行诸供养约一小时二十分,第一日结束。

第二日也由午后开始,先(1)〈观想(马头)观音〉(观想种字 hrīh 并由此放五色光芒驱除恶魔等)并观想金刚界五佛,祈愿保护灌顶。其后将昨晚的梦告诉导师,(2)〈占梦〉以判断凶吉。(3)〈结须弥山印〉,在契印中领米,祈愿接受真正的灌顶。导师讲述(4)〈灌顶的意义〉,首先讲述小乘与大乘的不同在于有无菩提心,其次大乘与密乘的不同是有无灌顶,进而讲述显劣密胜之义,由曼荼罗、印、真言等三密行迅速得悟,如果不进行灌顶坦特罗的仪轨靠瞑想是得不到的。今日作为导师的活佛授于受者,金刚弟子,是以心相授。接着导师讲述《千手千眼瑜伽坦特罗灌顶》的历史"从前 uddiyāna 王 Indrabhūtī 得一女儿 Phag－mo chen－po(mahāvārāhī,大猪女),她八岁时因患传染病将被流放国外,有一天梦见到一个叫 Likhara 的国家去了,醒来后她深信梦中启示,告别父王前往 Likhara,途中千手观音显现并说:Likhara 有五名堂守要快速前往。在赶路时再度拜见千手观音尊容,不可思议的是观音的尊容变成了父王的面孔,父王说:'你要拜观音',又说'要跟随此国的比丘达摩巴达拉学习观音的教诲'。从此她在这个国家度过了十二年耽于冥想三昧的生活。一天早晨十一面观音显现在眼前,为她消除了一切罪障,又治愈了传染病,并授与她与佛同样的三十二好相,与文珠菩萨等诸佛菩萨相会,得到种种神通力,悟得消除烦恼和所知二障的境地。但当父王得知女儿 phag－mo chen－po 与行者 phag(猪)性交合体的关系时,

以为二人破戒还俗固而大怒，将行者 phag 投入狱中。她听到这个消息后用刀将自己的头颅割下，捧到父王面前，并当场使身首复元。父王见此情景知道他们没有破戒，也消除了女儿还俗的顾虑。Phag－mo chen－po 所体证的此秘密即是瑜伽坦特罗，由此瑜伽坦特罗在印度弘扬，并转碾传承至西藏，传于非扬寺的活佛，至今日。”

接着，(5)〈皈依三宝〉，着(6)〈法衣、顶髻、红帛〉成菩萨相。其后，导师提出注意，如果不接受灌顶便不能拜见曼荼罗，绝对不许对他人外传。至此允许拜见曼荼罗，授与誓水，触以金刚杵，认证为金刚弟子，所谓授(7)〈三摩耶戒〉，观想观音集合了五佛，即观想成为清净之心的白月(世俗菩提心)中的白色五钴杵(胜义菩提心)，阿阇梨放出白光的胸部如同观音的胸部，观想智慧萨埵与本誓的萨埵相应，阿阇梨的光照耀自己的心，使自身发生变化成为空性的状态，观想自己成为四臂持有念珠等物的观音，进入(8)〈入我我入观〉。祈愿智的生起，为了将其坚固，(9)〈授与十字五钴〉，(10)〈授与恰帕卡〉的五花瓣以观想五佛加持。接着导师持木制独钴杵，以其尖端除盲膜，并告知盲膜已除去。观想可以看清一切(观自在)，(12)〈拜见曼荼罗〉。但所拜见的曼荼罗只不过是单纯的冥想对象。因此在曼荼罗中浮现(13)〈如来的尊像〉，观想自己醒悟如来藏而消灭一切烦恼，由此再拜见曼荼罗时，心中出现观音为母，空性的阿弥陀为父，大乐的儿子，空的女儿，观想消除六根本烦恼的六佛(五佛和 rdo－rje－hchan)，谛见世俗谛和胜义谛的曼荼罗，喝礼拜曼荼罗的真言，前作法结束。

此后进入(14)〈四种灌顶〉的真正灌顶阶段，也就是日本的后夜作法。

首先(Ⅰ)瓶灌顶,是导师将瓶据于受者的头顶,瓶是观音的标志,瓶中的水是观音的内证。观音像的灌顶,是观音部的灌顶,看小唐卡,四臂观音是母,阿弥陀是父,六字世尊是儿子和女儿。父母神五佛的灌顶。波罗蜜菩萨的灌顶。六道牟尼的灌顶。四天王的灌顶。……以下授与释迦牟尼等的灌顶,观想一切外物是观音的显现。

智慧灌顶是金刚界五佛的灌顶,阿闳如来的灌顶是将树叶插入瓶中,转入第八阿赖耶识获得大圆镜智。宝生如来的灌顶是以宝冠转入第七未那识获得平等智性。阿弥陀如来的灌顶是以金刚杵转入第六意识获得妙观察智。不空成就如来的灌顶是以铃转入五识获得成所作智。大日如来的灌顶是以五智宝冠体证法界体性智。

(Ⅱ)秘密灌顶是授与以下的六种智慧。先饮瓶中的香水以获得佛的功德〔①头顶——32支血管——白色om②喉——16支血管——红色A③胸——8支血管——青色Hūm④脐——64支血管——黄色HRiH〕。其后⑤用前代活佛的头盖骨,放入酸奶(白、男性、方便)和沙弗兰(红、女性、般若)的混合水,将其饮下,并作瑜伽

(Ⅲ)以般若智灌顶获得⑥大乐。其特征是导师向受者的额头付上红色的佛眼。

(Ⅳ)言语灌顶也称为胜义谛灌顶,是授于象征空性大印的灌顶。导师向受者出示装有水晶和镜的容器,观想自心如水晶一样为空性,境中只有影像,观想实有为无,形色为无,悟心,空性,冥想因为自身清净而为智慧金刚,由于口清净而授与经典(写有观音真言)和念珠,获得妙力。由以上而使身口意清净,获得智力,其次是(15)〈最后的灌顶〉,即以伞盖守护六

道，以螺贝除苦，为能说好法出示画有法轮的卡片和妙衣，受者为了济度众生，广施教化而灌顶，最后，此灌顶仪式上的全体人员为灌顶的成功而庆悦，为向诸佛表示谢意，观想捧着花结须弥山印，灌顶仪式结束。

三、仪轨所说的灌顶次第

据前文所说的仪轨《护法王松赞干布的卡普教令成就大体母和入曼荼罗规约 Padma－rāga 鬘》，灌顶为①前行（准备）和②根本二次第。

首先，①前行次第是以皈依心我生起，曼荼罗的设置，白花的顶严、香饰、二瓶的设置、供物、诸什物于阿阇梨面前庄严，准备完毕后，阿阇梨导师传弟子入内，并劝发受者！"你呵，至此为大乘大理趣之器。为你正确示范真言行的理趣仪轨。掌握三世诸佛的此仪轨而得勤勇，是菩提树下断灭大热恼而入涅槃。欢喜一切智无相，以随入世间的誓愿而转法轮，为超越苦恼获得一切智而行此贤慧。"以瓶水迅速与圣观自在结合，在受者的胸部青金刚五钴之顶施青，喉部红莲花八叶的中央施红 ā，额头白轮八辐轮的中央施白 oṃ，再度触 oṃ āḥ hūm，观想坚固三金刚的自性而〈三处加持〉。为坚固悉地之见涂无过失白香，在系白宝冠时，念马头真言"oṃ maṇi padme hūm"并让受者观想，受者起足，面南，嚼掌中的十一顶齿木，念"oṃ vajra hāsa ha"，并专注地向曼荼罗中央投掷。落于中央为成就一切作业。东是息灾，南是增益，西是敬爱，北是降伏，东南是贤瓶，西南是神足，西北是目药，东北是真珠，宝剑成就。如果落入曼荼罗之外，则不能成就任何悉地，这是经典所说的。其次是向掌中〈授与水〉，开始以清净水漱口，唱"贝杯中的香

水呵”,“oṃ hrī visuddhaḥ sarvadharmāḥ nircapya pāśam viśodhaṇi sarvavikalpa asanaya svāhā”并吐到右方,饮三次,观想垢被除净。剩少许倒在背后。其次是〈臂线〉,将白布或红绳折为三等份,并打三个结,念六字 pada 的马头真言,男性在左臂,女性在右臂缠两圈,唱“oṃ sarva suddhah buddha maitri raksa hūm”以绳结触瓶水,以马头真言结密印。以大小清净的吉祥草来观想守护尊降临并施六字真言加持,唱“oṃ vajra rakṣana dhiḥ”。在将小束放于枕下,大束放于座位时教诫:“众所周知此世如 udumbara 花一样稀薄。由真言行理趣所出生的也非常稀薄。由此而获得的无比真言的妙悉地于你而生。金刚于真言的大曼荼罗中可见。由此意成为自由,而欢悦。俱有趋于大乘的此最胜道的功德,此大曼荼罗只要看上一眼,将长久积蓄的一切恶业灭尽,呵,以极其有名的真言住于理趣没有任何解说的必要。解释其义将起欢悦,呵,有吉庆心的你,以本尊和喇嘛等的欢悦和信解之心,你在吉祥草座上睡眠时,要诉说希望的利益而进入安乐之眠,无论见到或好或坏什么样的梦境,都要如实将一切讲给我听。”受者遵从对本尊和喇嘛的信解的教诲而入眠。阿阇梨供养礼赞(翌日)瓶的本尊,请求降临,将准备的法具集中,行我和内的守护,询问受者的梦境,如果受者见到恶梦,要向息灾的护摩、护法等奉献供物。在(灌顶曼荼罗坛的)曼荼罗的中央准备白宝瓶,在白 hriḥ 法螺的香水中饰白花鬘,东为红宝冠,南为顶髻,西为盛满甘露水的头盖骨杯,北为金刚和铃,东南为描有身之所依的容器(puṭaka),西南为语之所依的以银描绘的六字和光鬘,西北为意之所依的宝座、伞、轮、小圆壶、绵眼巾,花、眼刮刀、鼓、铃等必要的法具。行我生起,二瓶生起(灌顶物加持)。这是观想由

空的自性，莲月座上的 bhrum 生起二宝瓶并庄严，及观想完胜水瓶(vijaya kalasa)内的甘露的大海中八叶莲花、十二脐生成五种宝，生成佛、空，并转入各处。观想作业瓶(karma kalasa)内的甘露的大海中莲日的怨敌魔之座上的勇猛马头像，燃烧着降伏的智火。此二瓶中的本尊额为白 oṃ 颈为红、胸为青 hūm 所标识，由自己胸部的种子向十方流出光明(本尊标识的光明，转入阿阇梨的胸部)招请与瓶本尊的观念相等的智慧资粮呈现眼前，供养由“oṃ ārya avalokésvara saparivāra arghaṃ praticcha svāhā”至 sapta，唱“jan hūm bam hoh”。将智慧萨埵的资粮摄入本誓者，将其结缚，并为自在，欢悦，成为无二，再度招请自己胸部种子的光明灌顶的五部诸尊，供养由“oṃ pañca kula saparivāra arghaṃ prtīccha svāna”至 spata，招请一切如来于现前灌顶。其中，清净本尊的〈水灌顶〉是唱“oṃ sarvatathāgata abhisikta samaya srīye hūm”并将瓶水灌于头顶，观想，清净身垢，五部顶髻的灌顶诸尊溶于体内，先向瓶本尊行供养等，向喇嘛和空行母奉献劝请，得到自己所希望的悉地，唱“oṃ vajra guru ādidevauat dakadākinī dharma pāla saparivārabaliṃ bhakṣa pista sarvakāma pūja pratīccha hoḥ”。并赞叹“hrīḥ 法界的诸自性为清净之故，神变之金刚歌舞，手持莲花向圣观自在礼拜供奉。由于般若方便显现空的自性，父神、子、女等给予无量的出生，礼拜如水月般显现的本尊。由于蕴、界、处等清净，以观想六部族父母神的理趣，礼拜任何行教化的十二萨埵。由无始佛为了趣，以心清净的理趣消逝于此宿分，礼拜努力于清心、空。为了消除六根本烦恼清净六恶趣而给予正规的灌顶，礼拜六说示者。向莲花部的大忿怒，降伏群魔的勤勇者，以灌顶之

音振动三空的 Hayagriva 礼拜"。其后的〈念诵〉是，由自己胸部的种子流出的光明，通过纽传入诸尊的胸部，观想以守护等的灌顶甘露的降雨充满瓶中。右手持 Hūṃ 和纽并伴持金刚杵，唱六字真言置于瓶口，赞叹供养瓶的本尊："oṃ mahākrodha hūṃ/oṃ hayagrīva hūṃ om padma ta kṛta hūṃ trīh//hūm// //phaṭ//"。其后为〈灌顶物加持〉，先以自己的光明舒遍的次第唱六字真言，观想宝冠等溶入加持力。其中，在观想产生头盖骨杯的甘露，智慧甘露的自性，无漏的大乐功能的不死灵药为无死的自性时，唱"oṃ amṛta kuṇḍale hūṃ"一百零八回以加持。其后的〈我入〉是以沐浴清净一切作业，具有眼前生起的本尊之胸而生的大悲，观想以阿阇梨的所作，在得到他许可后向曼荼罗奉献，为了受者入曼荼罗招请："oṃ 与虚空生相一同因此无始无终，真如我，清净的我，心勇猛大金刚的自性，一切诸主部的藏，一切法如同虚空，离一切相解脱无相边际，不可得的最胜智慧的此刹那大曼荼罗，让一切弟子得见"，劝请至得到许可为止。其后为〈弟子引入〉，以瓶水沐浴，施与鼓等，在〈入支具〉时，唱赞"oṃ sarvatathāgata aṅga vara pūja megha samudra spharana samaye āh hūm"，授与〈白上衣〉。唱赞"om sarvatathāgata om vara pūja megha samdra spharaṇa sama ye āḥ hūṃ"，授与〈红裙〉。"om vajra uṣnisa raksa hūm bhrum"授与金刚的〈顶髻〉。"oṃ cakṣuband-ha vara mānāya svāhā"，授与〈红绢布〉。"āḥ khaṃ vīra hūṃ"，授与〈宝冠〉。在向受者头顶置金刚杵时作"不要说于未见者，如果外传，你将越三摩耶"，的秘密教诫，再次将金刚杵置于头和胸时告诫"oṃ 今天，圣观自在正式进入你的胸中，你由生于佛部而与诸尊相同。如果你违犯誓约，你将远离安

乐,被焚于金刚的地狱。因此要守护不违背誓约。"由功德与恶过的观念门入三摩耶。并再次在用作业瓶〈授与立誓的饮物〉时,"hrih 这是你的地狱之水,你如果越三摩耶,金刚忿怒不忍的 Hayagriva 的灌顶尊将榨取你的心脏并饮下,因此必须住三摩耶",并授与真言"oṃ hayagrīva pañcāmrta utkaṇṭhahūm"。受者宣誓:"Samaya idante naraka",再次手持金刚时,"Hoh 从今天开始,你为圣观自在,必须要如指导的那样。你不可轻侮我。你如果违犯无疑将在恐惧中度过一生并堕入金刚地狱。"由阿阇梨的教敕力〈入三摩耶〉。其后,受者合掌持花:"阿阇梨呵,给与护念、名号,恳请于大悲的曼荼罗灌顶",请求三遍。阿阇梨:"善男子呵,你求取大悲为善哉。由此,应摄取长期皈依和律仪,必须发最高的菩提心"与以许可。受者又合掌:佛菩萨、大悲尊的集会,阿阇梨呵,给我护念,给我名号。由此时至菩提道场,向佛法僧、喇嘛、空行母三者敬礼并应正确摄取。别解脱(小乘)、菩提心(大乘)、持明(密乘)的三律仪由自己坚固并应正确摄取。摄取善逝身的最胜部、金刚部、宝部、莲花部、羯磨部,并应随取大悲的三摩耶",唱三遍。其后是〈于真言起心〉,在受者的胸部,世俗菩提心的自性月轮满如望月,胜义菩提心的自性白五钴杵遍舒光明,以对二者显现的观察使之相应,在启请时受者唱:"oṃ sarvayogacittaṃ utpādayāmī"。阿阇梨以花触金刚弟子的胸部唱:"oṃ surata samayas tvaṃ siddhi vajra yathā sukhaṃ"。其次是〈智慧遍入〉,首先受者精神统一,由清净空的自性生起大悲的二臂、四臂、十一面、千手千眼各式菩萨。阿阇梨由胸部遍舒大悲的光明,由运布诸尊胸中的意的相续,而使由诸尊胸部流出的光明转入阿阇梨的胸部,舒遍十方,于眼前的虚空中招请由十方诸

佛的清心、阿阇梨的所尊勇猛 takki、护法尊集会而云集的一切。为受者加持灌顶,受者观想诸尊作为金刚标识如降雪一样浸入身口意并与之无差别,念诵:"oṃ maṇi padme hūm/oṃ guru deva dākini buddha bodhisatva dharma pāla saparivāra e a ra li pheṃ //jaḥ//hrin//āve sa a"。焚香伴奏鼓、铃唱:"tiṣṭha vajra",以〈金刚十字羯磨(十字五钴)〉据于受者头顶使其坚固。受者得〈宝冠〉唱:"hoh"。现证此宝冠围绕着部族的尊容,唱:"Puspa pūja pratīccha hoh",将花据于受者头顶予言投花的中央及四方悉地时:"呵大力的萨埵此弟子与你的部一致,请给与爱和恩慧随顺的悉地,"并唱:"oṃ pratigṛhṇa tvam imaṃ stva mahābala."。为了〈开眼〉受者启请:"呵,喇嘛持金刚呵,神圣的曼荼罗的集会尊呵,除去我等诸趣的无明盲膜,开显智慧的本性"。阿阇梨的〈黄金的眼刮刀〉的先端,"ho 吉庆最胜部子之们,以无明烦恼而谬误的盲膜如翳状,用智慧的刮刀将自然开显光明,拜见诸尊的集会","oṃ jñānacakṣu suāveśayami",开金刚眼,"呵,吉庆的佛子们呵,注视标识着智慧的曼荼罗吧,离开自己部的边际,观音部的母子眷属的集会,信解标识勇猛部的集会的意乐之法世俗曼荼罗吧",劝说拜见,"呵,部之子们呵,世俗标识的大曼荼罗中有保护的帐火山金刚之圈,其中央有大解脱的种种宝璎珞之楼阁,中央的莲月座有大悲观自在,其前方有作为眷属的六字母(ṣaṭakṣarī),右有儿子执宝(maṇidhārin),左有女儿持明妃(vidyādharī),背后有部主无量光,其外院有威夏那等六佛,左有佛眼妃(buddhalocanā)等六妃就座,是为世俗而假设的因而只不过为唯分识。因此这是作为世俗比喻的标识的大曼荼罗,仅以此诸佛是不可见的。还要希望胜义标识的现征和大悲

曼荼罗，知解其本质。"规劝受者礼拜曼荼罗诸尊，唱赞："oṃ mūla parampara guru ādidevata lokeśvara saprivāra ātmānaṃ niryātayāmi"。（以上前行结束。）

其次进入（2）根本灌顶（dbaṅ－dṅos－gshi－bskur）的阶梯，首先（Ⅰ）持〈完胜水瓶〉（瓶灌顶）："hrih 瓶是在本尊的大宫殿，大悲尊聚会给与的。以无二菩提心之水，为吉庆善男子灌顶，清净身口意之业的习气，成就本尊的身口意"，唱"oṃ maṇi padme hūṃ kāya vāk citta abhiṣiñca āḥ"与受者的三处，将瓶水授与口，观想与本尊无差别。其次以类似的观想内容祈愿〈佛部的灌顶〉，唱："mahākaruṇika kāya abhiṣiñca māṃ"，以下，母神的身，无量光，威夏那父母神（法界体性智，如来部之主身的本尊。母神的罗恰那是神定波罗蜜妃），阿闳父母神（大圆镜智宝部之主、宝生佛功德的本尊。母神的 gambhāri 是精进波罗蜜妃），阿弥陀父母神（妙观察智、莲花部之主语的本尊，母神白衣妃是布施波罗密妃），不空成就父母神（成所作智、一切部调伏之主观自在王普力的事。母神是智波罗蜜妃），菩萨的身（利他）贤劫千尊，天（除慢、死等五苦），阿修罗（除嫉、诤论之苦），人（除贪、障苦），畜牲（除痴哑苦）、饿鬼（除悭悋、饥饿）、地狱（除瞋、热冷苦）等，以灌顶取得与本尊之身相等的加持，除去诸过。其后〈散花〉，祝福："hrih 悲的观自在、一切佛的最胜的灌顶，今日授与你，成为最胜悲的吉祥。"

接着是五佛五智的灌顶，将瓶据于受者头顶："hriḥ 仅以此概略的所见，请求以如同洗净诸尊的清净的瓶水为我作同样的沐浴。"给与瓶水并唱"oṃx（以下 oṃ mani padme hūm 略为 oṃx）vajraudaka abhiṣiñca māṃ"。以此瓶灌顶净阿赖耶

识之所依，已成就由大圆镜智之相而生的阿闪佛之道，观想阿闪佛坐于额上，说："hūṃ 以金刚部的灌顶，清净痴之故，得到大圆镜智之力，便入无碍吉祥"，并投花。其次在授与顶髻时："hriḥ 广泛集会诸佛的五部灌顶之顶髻(dbu—rgyan)，今日我给与你，成为一切三界之王"并唱"oṃx ratnamukuta abhisiñ-nca māṃ"。这是宝生灌顶，如入世尊宝生之道，观想宝生住于右耳之上，唱："hūṃ 以宝部灌顶，清净我慢之故，如得平等力则为最高功德之吉祥"。其后于颈部和手授与金刚杵："hrih 最胜方便不坏之金刚，一切佛的金刚灌顶，今日我给与你，必得最胜方便"，唱："oṃx vajrasatva abhiṣiñca māṃ。"这是世尊阿弥陀灌顶，清净意识之所依，如得由妙观察智之相续而生的阿弥陀佛之道，观想阿弥陀住于颈背上，唱：hūṃ 以莲花部灌顶，清净贪之故，如得妙观察之智力则为最高般若吉祥。其次，〔于左耳后和手授与铃，"hriḥ……得最胜般若"〕唱："oṃx dharma—vajra—ghaṇṭā abhiṣiñca māṃ"。这是世尊不空成就灌顶，净前五识之所依，如得由成所作智之相续而生的不空成就佛之道，观想不空成就住于左耳后，祝福"hūm 以羯磨部的灌顶，清净嫉之故，如得成所作智之力则为御作业成就之吉祥。"其次，以红色宝冠据于头上时："hrīh hrīh 最胜思念的常恒佛(大日)与无常四魔而战得胜之物，今日我给与你，取得不坏金刚的地位吧"，唱："oṃx buddhanāma abbiṣiñca māṃ"，安立莲花萨埵等的秘密名号。这是威夏那灌顶，由法界体性智之相续而生，净五无明，已得由五部相续而生的五部之道故称为明灌顶。以上以微尘标识的曼荼罗而得瓶灌顶。

接着(Ⅱ)向秘密义奉献曼荼罗，请问最胜秘密菩提心的灌顶智的生起："oṃ āḥ hūṃ hriḥ"，"享受头盖骨杯之镜(映出

的影像)的最胜的甘露滴〔镜中充满不死药,以 sindūra(铅丹)描绘六莲花瓣中央安立 oṃ āḥ hūṃ hrīḥ,描绘的六字母之上阿阇梨为父母神的清净心,白(vasalocanā,石膏)、红(Kunkuma,沙付兰)和内外三种甘 amrta 的混合物〕,在身口意中生安乐"。唱:"oṃx bodhicitta mahāsukha abbisincaān",将甘露滴放入口内,享受其味,授与适合清明、无分别、无差别、不坏四观念之乐,阿阇梨以父母神虚空的秘密曼荼罗得〈秘密灌顶〉。又净由真言念诵的灌顶的口的障碍,完成受用身,入因缘的种子和习气。其次,(Ⅳ)向般若智的灌顶义奉献曼荼罗,念三遍"四 bhaga 大欢喜,金刚、莲花相应而生的大乐,授与我解脱轮回的灌顶",阿阇梨手持头盖骨杯的甘露时,由胸部遍舒光明(合于诸尊的胸部时),以一切尊聚之意的本誓相续的许可,降下与诸尊入定相应的乐之自性的白红甘露,观想与头盖骨杯的甘露混合。其次观想其在弟子的相续中生起:"hūm 方便般若无差别的乐的精髓,具有四印的法的灌顶,四欢喜的殊胜智慧,无漏大乐,请授与我",唱"oṃx bodhicitta jñāna abhisinca ā",将甘露放入受者口中,饮三次,"以镜之红铅,在眉间点印。以此入秘密 bhaga 的种子和习气的相续",并许可所见。

(Ⅳ)向〈语言灌顶〉的义奉献曼荼罗,请问执金刚中无戏论义的大灌顶,示红铅镜时:"呵,诸法如影像,清明无云,无所作,也无所唱,由因和所作而生的金刚萨埵如镜。在那样的时候,清明无云,一切佛我性在你胸中,无自性又无住处,一切法如此而得知,要为有情谋利",授述其趣旨,于无戏论的大曼荼罗得语言灌顶,成就身口意的平等,完成自性之身,入因缘的种子和习气的相续。

真言（口）灌顶，向受者示六字母时，“hrih 六字母变化身为六变化法，断六趣生门，净障，大悲的六字真言，以为吉庆部之子灌顶净口障的一切习气，为大悲之语和无差别，”并唱六遍“omāḥ hūm hrih oṃx”。在授与〈水晶念珠〉时，劝勉精进六字母金刚语的真言念诵，唱 oṃx，给与语 hrdaya mantra 念诵的圣教。其后是唯明灌顶，手持〈法棒〉，“hrīh 自然的法身是作为不生的种种闪光的唯明，显现于六根六境之界，六烦恼作为六身六智的自我反照，以灌顶将自解脱的法性游戏的本质授与吉庆部之子，得到唯明的最胜灌顶”，唱“oṃāḥ hūṃ hriḥoṃx（此处仪轨不明薙，应无 vidyā〔明〕或其它文字，原注）Vidyā?abhiṣinca hūṃ，在交付时，以白色的法棒象征欲求法性的菩提心为无垢，在了解此标识时，离五烦恼得六智，指导自解脱。这是一切灌顶的信解之根本，因此得此唯明灌顶，便得一切灌顶，并能领受。生于此义的相续中便是生于一切灌顶的相续中。在此，阿阇梨借助佛的一部分，自心与佛为同一分别，受者借助智慧的一部分，见一切的显现是标识菩提心的唯一的曼荼罗，如此在见和欲见曼荼罗时，以胜义除去面覆。见自证胜义菩提心的标识，唯一大明要睁开胜义之眼。信解自证明的法身是见曼荼罗的本尊聚。自身与法身不变是住于胜义的曼荼罗中。自证法身不入明空也不得所依，现前所作的是获得最高胜义的灌顶和悉地，这被称为唯明灌顶。

这样得以完成取得大印的观想，成就智慧金刚身的灌顶，得到生于自利、利他两边的许可。先为了自利示〈本尊之身〉，观念于所有之处的主大悲之身，恳述不分离。接着示〈水晶念珠〉，恳述不离作为主大悲之语的六字母的六字母的念诵，示与〈镜〉，离大悲之意，训诫不离甚明无二之智、空性悲无差别。

其次，为了利他，受者观想安住于宝座及莲月上，在向头顶交付伞，手中交付轮、经典、小壶、金刚、铃时，“呵，有大德的你呵，以宝伞救护趣之苦。以法之螺贝普满最胜无上无垢。以轮转大力法轮吧，以大悲降最胜的甘露水之雨，成为吉祥佛莲花生，于烦恼过而不染，不堕入轮回，成就一切利益。善男子呵，你获得了金刚阿阇梨的最胜的灌顶，边际一切有情的义利分不无所著”。以此教诫而结束。

四、关于仪轨所说的灌顶的意义等

在灌顶仪式中，上仪轨没有详说的部分，即以为导师插入的别的仪轨的内容也触及到一些。在非扬寺元阿阇梨长者dkon－mchog mthar－phyin 师提供的资料中，《秘密灌顶略说》阐述了真言乘的特殊性：“易行方便，行利根的灌顶故为优处，以速疾性优于他乘。因乘于三无数劫中难仪，与到达菩提相对，真言道以最上灌顶而一时成佛，……能在现生中成佛故称果乘。”关于灌顶的意义《phyag－thig》有说明：“一次灌顶时，成为开示大秘密的所器。没有灌顶便没有悉地。”在《成就宝鬘的俱方便黄金 phat》中的《明灯》(pradīpoddyotana)中由：“一切悉地由于曼荼罗灌顶而成就。”始，《金刚鬘》(vajra－mālā)中：“灌顶是成为究竟次第的瑜伽中的器”，《秘密藏》(Guhya－kosa)中：“通过授与灌顶不作观想也能成佛”。并有《五三摩耶》《Vajra－śikhara》等说。关于未灌顶的过失，《Buddha－Kapāla》中说：“无论谁轻视坦特罗圣教，不作灌顶称阿阇梨，其弟子不得悉地，死后将赴地狱趣”，如未得灌顶真言念诵、禅定观想及利益都无所得。关于灌顶阿阇梨之相，二资料都有《Guru 坦特罗》的说法：“俱有坚固甚深的法，精通一

般诸学科，通晓护摩、曼荼罗、坦特罗，依事宗系到达供物的彼岸，完全掌握十真实，守护声闻行，向真言行特别敬礼，见有形而悦，精心描绘曼荼罗并念诵，舍弃根本罪，掌握曼荼罗和坦特罗的瑜伽，授乐于一切世间”，列举了十八相，听闻的第子之相在《SDom－hbyuṅ》(Samvara－udaya)中有说明，“坚固，理解所授，忍辱，正直无欺，舍十不善慈爱诸无情，不爱著炽燃之火和毒等他物。常供养喇嘛，信乐正法之见，常乐于护摩等，将利他的希望授与善真言弟子们是曼荼罗的首要。”在《Moksa－Vidyā》中说有六垢者(我慢、不信、义利不敬、散乱于外、厌内的集中，恐惧)不适于作为金刚乘的弟子。最后关于灌顶的区分《智慧顶严》中有：“水、宝冠等灌顶称为库利亚坦特罗，金刚、铃灌顶与名号相同称为恰尔亚坦特罗，不退转的灌顶明显应称为瑜伽坦特罗，同样区分于第六的灌顶为阿阇梨灌顶。”等说明，其中无上瑜伽中“以有瓶水、五部灌顶、三三摩耶等许可的阿阇梨灌顶，以头盖骨杯的秘密灌顶，水晶灌顶和以部母的 vrata 的第四语言灌顶而授与。”在展示此次灌顶仪式次第的根源的同时，明示包含前三坦特罗的无上瑜伽作为基底而成立。另外，上述二资料正如宗祖弘法大师的著作《秘密三昧耶佛戒仪》，直接插入仪式次第中，又用以示其大要的著作。

五、非扬寺灌顶仪式的特色

如上所述，非扬寺的灌顶仪式是以无上瑜伽系的瓶、智慧、秘密、语言的四种灌顶为基本的，前作法和后灌顶，并添加其他的各种仪轨，以约为两日的仪式构成。其思想基础为瑜伽和无上瑜伽坦特罗，为能同时修学二坦特罗的体系。

但是，进入到具体内容时，可以判断出有与日本所行的类

似面。在此只例举应特别提出的问题，首先是关于日程方面，其准备相当于午前中，仪式由午后开始，第二日午后开始的次第的前半为日本的初夜，后半相当于后夜。灌顶道场利用供祖师像等诸尊的祀堂，没有专门的灌顶院。灌顶坛比较少，上面供着授与受者的所有的物品。从天井吊下唐卡（十一面八臂观音像和木制彩色观音曼荼罗并以其为中心，前者为灌顶的本尊（广义上讲为悬挂曼荼罗），后者为铺设曼荼罗。坛前供物案上的小唐卡及供物是日本没有的。木制观音曼荼罗用来投掷木制独钴杵，以其投落的方位来决定自己的守护佛，这可以看作是以嚼齿木来看受者的器与非器的作法及投花得佛的作法，独钴杵起齿木和花的两种作用。在仪轨中嚼作法和投花作法在《略出念诵经》中有以下说明："次授齿木……所嚼齿木当面掷之师应观其齿木头所向处……多是毗卢遮那部若有立都当知是最吉祥相……"。掷于木制曼荼罗以外者无缘入坛这于日本相同。授与灌顶纽相当于日本的臂线（金刚线），在非扬寺为红色的细纽。其次是第二日的初夜作法的占梦，出于《大日经》、《略出念诵经》，实际上将 kuṡa 放于枕下而眠是日本的梦想作法所没有的。授与法衣、顶髻、红帛成菩萨型装束虽为西藏所独有，但作为金刚弟子的受者戴顶髻及用红绳串五片恰帕卡花瓣（代表五智宝冠）与《略出念诵经》的"取赤色衣与被如著袈裟法若出家人合著乾陀色衣以赤色帛……"即日本的被宝冠作法有些相似。去盲膜相当于日本的金篦拂两眼的作法，在非扬寺的场合是导师用投花得佛的独钴杵尖端除去红色盲膜，并告知受者除去了一切无知的盲膜。在此用的独钴杵是《大日经》中所说的金篦，《略出念诵经》中的"小金刚杵子。"前述的四种灌顶有浓厚的无上瑜伽坦特罗的要素，其中瓶和

五佛五智的二灌顶从内容上讲是日本没有的。瓶的本尊所为秘密佛的父母神是特殊的。秘密及般若智的灌顶是日本的传统中所没有的，无上瑜伽的传承是西藏的独特的灌顶。但最后的语言灌顶的一部分与日本的后灌顶是相同的。虽然没有水晶的观念，但明镜的观念，螺贝、法轮的授与及白伞盖的授与其意是相同的。

以上为非扬寺灌顶的特征的简述，与日本传授的灌顶即大日经中所说的受者的五种三摩耶①曼供（由外拜曼荼罗以起信）②结缘（引入第子投花得花）③受明（授与有缘的本尊的真言和印）④传法（传教的许可）⑤包含秘密的全体，由作坛开始，从投花得佛的事业灌顶至秘密灌顶为止的全过程相似。通过灌顶取得瑜伽行者的待遇。能在此介绍其内容，应当承认调查团的真挚的求道精神，及非扬寺土登活佛的厚意。灌顶结束之际，活佛“希望将此灌顶正确地传入日本”，这也是对今后作此种调查研究者的鼓励，并非绝对不能外传的，而是应当秘密传授的内容，另外，关于实际的具体的仪式内容有望新的调查记录。

第二节　护　摩

前言

护摩（homa）在原印度婆罗门教中是向火中献物以供养在天的诸神的一种古老的供养法。使火炉中供物的烟火到达诸神之口，诸神由此得到力量以降魔为人类谋幸福。一般来讲护摩有充满世间愿望的外护摩和以行者观想的智火烧除诸烦恼的内护摩两种意义。前者是通过焚烧五谷等以净行者的三业为主的祈愿世间性的所愿达成，后者是观想火的自性是如

来的智光，以其智火烧除烦恼的薪木，显露明智，修行得道。这是古乌帕尼夏德的内护摩观所说的内容，密教摄取了古婆罗门教的供养法，为以智火烧除烦恼，成就是净菩提心的密教的修法，并流传至今。

在西藏喇嘛教的寺院中，现在各派都修习息灾、增益、敬爱、降伏的四种护摩法。虽基本上与日本相同，但在细部却有许多不同之处。即本尊的设定、护摩炉、护摩坛、烧木的种类、支具、作法仪轨等，有很多相异点。以下将所掌握的在拉达克收集的有关护摩的资料，与实际修行的护摩法作比较，从而对西藏护摩的特质作以考察。

一、非扬寺的护摩及四种护摩仪轨

在拉达克的非扬寺所传承的有关护摩仪轨的有关资料中，护摩土坛上所描绘的曼荼罗的作成是依据《曼荼罗一般线太阳的光辉》，实际修法的仪轨是依照《正法密意甚深的三根本(的仪轨)所作附录护摩四种作业》。其中后者仪轨是非扬寺的 dkom－mchog mthar－hphyin 阿阇梨的好意而传授的。

此仪轨依照 Rājendra－ratna 所著的《三根本所作(仪轨)》，由于非常难解，有其著作的顺序是易解程度而排列的说法。又有此仪轨是北方的种族 Hor－dpon btson－pa 王建立的身语意的多所依处(寺院)Zur－re－mgo－hjo 的说法，hbri－gun 的释迦比丘，第二代的 Ratna 法称(Dharma－kirti)赴其处安住时，于 Sgor－thog 作了记述，其后又汇集了《shi－khro(仪轨)》的部类，结合曼荼罗，作为小记录而著。

其内容是关于四种护摩的次第，分为〔Ⅰ〕前行〈15种行〉，〔Ⅱ〕根本〈33种行〉，〔Ⅲ〕后〈14种行〉，三行，并说示其摘要。现

在非扬寺所修习的四种护摩的内容也以此为基础。在此示其概要，并以实际修习的内容作以比较来加以解说。

〔以下，将多次使用的词语略记为息灾为（息）、增益为（增）、敬爱为（敬）、降伏为（降）〕

二、四种护摩仪轨的内容

〔Ⅰ〕前行（准备）的摘要

（1）时分（季节）

（息）春、初更（黄昏）、（增）夏、早晨（日出）、（敬）秋、夜间、（降）冬、中夜二时

（2）方

亲近行，不过百程，街区等的（息）东，（增）南，（敬）西、（降）北

（3）适地

（息）牛栏，（增）王宫，（敬）僧坊，（降）修行室

（4）准备炉台

有四角如铁围山（以须弥山为中心环绕四洲外海的九山之一，也称铁轮围山，金刚轮山。译注）。

（5）准备炉坛

①（息）thab（中心点至外围）长24指，kha－khyer（边框）4指，圆框中配列金刚。（增）为息灾方法的2倍，四角框中配列宝。（敬）召请是20指，半月框中配列莲花标识的钩。（降）与息灾几乎相同，三角框中配列剑。

②具有色彩的莲花的中央（息）白莲，（增）湾曲黄宝，（敬）红莲花和红钩，（降）黑剑。

③燃料，（息）是寺院的干燥粪、虫蛀木。（增）有果实的木。

(敬)有红花的木,如钩的荆棘。(降)尸体的灰育成的木、生于墓地的荆棘、毒木。装入燃料的量为炉的一半,在中央、东南准备火穴。

(6)供养物

①(息)螺贝、真珠母贝壳。(增)黄金。(敬)红铜。(降)骷髅、陶器皿。

②(息、增、敬)清净水,hbri－bzan、煎米、黑芝麻、sbran－pa 的四水、妙香花、沉香 sinha(药)等白酒有香水的酥油灯,美香。

③敬神物是(息)乳。(增)酪。(敬)酒。(降)毒血的四水、五根的花、人肉的香、人油灯、胆汁的香水。

(7)烧物(投入供物)

①〔一般〕

a 木种,(息)含乳的木,西藏无此木时可代以 Lcan－skya(杨柳的一种 bal－bu(为 bal－lu,改为类似语 bal－bu)。(敬)有红花含酸味的木、如钩的荆棘木。

b 木的尺寸,(息)粗细如小指和食指,长12指。(增)粗细为拇指与食指的圆,长1肘。(敬)粗细如无名指,长9指。(降)粗细如小指,长10指。

c(息、增、敬)的薪木为干燥、腐朽,弯曲,虫蛀等缺欠之物,顶端为开莲花形。

d 顶端的涂物(息)油、乳,(增)妙香、蜂蜜,(敬)赤旃檀,请召时是男女的尿,(降)两端削尖,涂毒血、狗粪和芥子油的混合物。

e 诸注意,谷物的壳,杂石、糟糠、朽木、瓶片等如果不除净就不能取得成就。关于谷物是谷物与各种果实,根、青 Kusa

中混入油和蜂蜜。最高食物是白米对(息)乳、(增)酪、(敬)酒,(降)血相混合。

②〔特殊〕

a(息)白黑芝麻、恰帕卡等甘味香的白花、妙米、汁(松脂),(增)sāla 树液、黄花、芝麻、各种食物,(敬)红花、红香、商卖地、富家仓库的麦、王所有的宝物等。辉显旃檀红花,如钩的荆棘,长九指。真言是某某的后面加 aṅkuśaya jah jahhrin hriṅ 和 hrīh。以女性的尿和 Padmarakta(经血)诱引男性,涂男性的尿和精液诱引女性。(降)骡和驴的密(粪)、锅、黑麦粉、米粉、赤地、有碱的粉等与毒血的搅拌物。

b 其它一,(息、增、敬)为甘味和 hahi 及 so－rtsi(槟榔树)为一体,并着同一色彩,供物也为相同色彩的圆形。(降)为投入右灰,将人皮、尸骸、供物与血肉混入三角中。

c 其它二,准备品,将盛满香水的螺贝、团扇、杓子、小鼓、金刚杵、铃集中放于近处。

(8)投入供物(支具)

①支具案,在自己的右方,炉的左前置各种规定好色彩的供物,(息、增、敬)为①薪木②芝麻③最高食物④Kusa(吉祥草)⑤dūrvā(根)⑥大麦⑦小麦⑧米⑨稻子⑩粗谷⑪果实等准备多与少两种。少者用于炉前的火天,多者后列用于出世间的本尊。自己的左方、炉的前面各种定好颜色的供物资材(饮水),足水、濑口水等并列,并置用于沐浴的 kuśa 穗束。(降)为左右反转设置四水和烧物。

②供物案,在自己的前方二对设置五种供物(ner－spyod)〔花、香、灯、涂、献食〕。于炉前的火天,自己的前面设置出世间本尊,各边设置供物和妙衣。

③侧案，自己的近边放油器，前面为金刚杵、铃，其间为大杓和盒。近行（靠近本尊修习），在没准备完毕突然进行护摩修习时，要在自己的右方设置自我生起（自身生为佛）的供物sman－rakta（一种茶）。（敬）如为招请在近侧置红铜器，座覆红幕。（降）为 wnga 铁器，并共置尸体的座和覆盖，夜间由橛及杀人武器进行威压。

④导师座前的火避，在自己和炉之间设置绘有雪山的避火设施〔非扬寺中用壁面或铁板，上面绘有飘云的喜马拉雅三峰，其下方有三个 bam(vam)字〕。

⑤庄严诸供物及其真言，一切供物和烧物中投入 guggulu（树脂、安息香）烧香真言为 hrīh。（息）为 Śāntim kuru hūṃ。（增）为 Pustimkuru om。（敬）为 Vaśyam kuru hoh，招请时为 ākarsaya jahhrin，怨敌等其他为 ankuśa jah jah。（降）的末尾加 māraya-phat，并置各种庄严。

(9)我生起(bdag－bskyed)（意为自身生为佛，也称入我我入观）

成就者沐浴三妙（息灾、增益、敬爱称为三妙，只有降伏为特别）。（息）生白色香着庄严衣，向东于庭中以平和之心金刚趺坐。（增）向南生黄色香，着黄庄严衣于绢缎上以快乐之乐行妙坐法的乐禅。（敬）向西生红色香，着红庄严衣，以慈爱贪爱之心于柔和之座行莲花结跏趺坐。

（降）不必沐浴，以血涂脸和手，黑庄严衣或人皮，在猛兽的毛皮上展左足，以激怒毒害之心而坐。突然行护摩时应依《三根本所作（仪轨）》而行。

(10)净水

以螺贝中的水濑口百次。

(11)火天供物加持

供物加持是由真言 om vajra argham āh hūṃ 至 śapta(誓言、音乐)的洗净。

(12)物的洗浴和洁净

结金刚外缚立二中指,露端,奉献火天的各种烧物。以下真言各唱三遍:omā svāhā om āh svāhā/omśriṃ svāhā/om jim svāhā/

om kuru svāhā。

(13)火天烧物加持

烧物的真言各唱三遍。

(14)燃烧(点火)

①火种,(息)比丘的住房,或以放大镜取火。(增)王的火炉,或林火,助手的火。(敬)舞者,或住房密集处,染师的家等的火。召请时为娼妓家的火。(降)无子的夫妇,或寡妇,或让屠夫以石和铁摩擦而生的火。

②净火,将火种移入火器时,(息、增、敬)是洒水并向右旋。(降)是左旋三次,洒水。

③煽火,以 kuśa 来煽火,在炉的火室洒水点火时,唱 oṃ jvala jvala hūm,并再度 hūṃ hūṃ 煽火。燃烧后唱 oṃ agnaye svāhā,将三小杓酥油倒入大杓投入炉中。

(15)散吉祥草

持 Kusa 束时唱:"oṃ vajra satva hūṃ。"并唱偈颂:"oṃ 此 kuśa 是清净具足吉庆之物,净诸尊,喜三宝,为由地而生的羽(草)的精髓。息灭我的一切的诸障,给与吉祥,svāhā。"三妙时为右旋,(降)为左旋,并覆于炉上。

〔Ⅱ〕根本的摘要

(1)炉和本尊生起(lha－bskyed－po)

①净炉和火,(息)由 hūṃ 生起的圆满一切相的自灾的白圆炉内,智慧的白火右旋,其中央的水轮中存在的莲花日座上,由 ram 和念珠生起的息灾的火天的白身有边息灭边微笑的精神,观念具备白庄严衣以思念趺坐。(增)由 hūṃ 生起圆满一切相于增益的黄四角炉内,智慧的黄火右旋其中央的地轮中存在的莲花日座上,由 ram 和念珠生起的火天的大自在黄身,具有满足喜悦的精神,具备黄庄严衣住以妙坐法。(敬)由 hūṃ 生起圆满一切相于红半圆形炉内,智慧的火右旋燃烧其中央的风轮中存在的莲花日坐上,由 ram 和念珠生成的敬爱的火天的红色身具有游戏及贪爱精神,观想具备红庄严衣住以莲花趺坐。(降)由 hūm 生起圆满一切相于降伏的三角炉内,智慧的红黑之火左旋其中央的火轮中存在的莲花日座上,由 ram 和念珠生起的降伏的火天的黑色大风身具有激怒啖食三界的精神,具备黑庄严衣住以左展趺坐。

②观念火天之相,四臂的右二臂为施无畏和念珠,左二臂握有三叉杖和净瓶(军持)。有长发的顶髻和胡须等仙人的仪容,胸部的火轮中的 ram 标识庄严,观想和自己和相等的众多的眷属全部转于此。

(2)招请(劝请火天)

具有随欲之印,由自己胸部的种子和火天胸部的 ram 字流出如钩的光明,从东南招请具有眷属的智火天,唱:"takki hūmjah。"再度持金刚杵立无名指施与右手的救护,左手持铃示忆持时,唱:"oṃ 来临吧,来临吧大种(四种),天之仙人大婆罗门呵,请用献供的食物,并由此请在这里正确听从,给予与执金刚相同的教勅。"并唱:"oṃ agnaye saparivāra vajra

sama jah。”

(3)除障

对随行于外的一切障魔，以 oṃ sumrta 撤白芥子。

(4)奉献四水

以 oṃ āh hrih pravara sarka ram arghm pratīccha，及 pādyam/anjanam/proksanam 奉献。

(5)溶入

观想 jah hūm bam hoh (以四明)、于火天本誓者 (Samayasattva)，招集智慧者(jnānasattva)，以进入，缚结，敬爱及等喜成为无二。

(6)入本誓

右手持金刚杵，示三叉钴印，唱金刚三摩耶的真言："om vajra anala mahābhūta jvalāya sarvam bhasmīm kuru sawa duṣtaṇa hūṃ phat drsya jah hūṃ bam hoh samayas tvam/ samaya hoh。”

(7)供养

供养由 om agnaye sa－parivivāra puṣpaṃ pratīccha svāhā 至 ṣapta。

(8)灌顶

以自己胸部种子的光明敬爱招请五部本尊父母神，以五种受用供物供养，启请："om sarvatathāgata abhiṣiñcatu mām"。敬爱灌顶的本尊持盈满菩提心甘露的白瓶，"一切佛，由三密处所生，授与生金刚三密的瓶的大灌顶"，唱："om sarvatathāgata abhiṣekaṭa samaya śriye hūm，以瓶水灌顶，观想身体的垢等由于余下的水在上方环绕，戴冠的五部灌顶的本尊等消溶于火天。

(9)为了降临奉献食物(漱口)

将大杓盛满酥油,把小杓的酥油端到嘴边,向火天口中散少许(只有降伏为多)。舌中的 ram 字与大杓口的 hrīh 为一体,具有色彩并明显结缘时,唱七遍:"oṃ agnaye a divya abiśa abhiśaya mahā—śriye havya kavya vahnaye svāhā,"并奉献。

(10)判断火相的凶吉

(息)火为白圆,如白螺贝为最上。(增)黄四角,威光赫赫的宝珠形的黄宝。(敬)红半圆形,如莲花,招请时火焰如钩。(降)黑三角形伴有粗暴的声音,具有武器的形相为好。三妙的火右旋着燃烧,具甘美香,只有降伏为左旋各各大杓七次,用大杓绕真言奉献三次,便能除遣障碍。

(11)供养

与前相同,以四水供养由 agnaye sa—parivāra puspam praticcha svāhā 至 śapta。

(12)赞叹

以偈颂赞:"hūm 世自在,梵天,自在尊者之子,以火天之王 takki(明王)灌顶的最胜般若,烧除一切的烦恼。"(息)hdzin—byed(大梵、天神)。(增)dbañ—chen(大自在,帝释)。(敬)dmar—po(火神的马)。(降)rluñ—chen(大风、神)及对相续传承的火天自身 rnam—par—hdud(vinataka)作赞叹。

(13)奉献物

取薪木时唱:"oṃ agnaye vajrāya jnāya。"(息)某某 śānta kuru svāhā,(增)希望增益的某某 pustim kuru oṃ,(敬)希望敬爱的某某 vaśyam kuru hoh,招请时为某某 ākārsaya。男性语尾为 jah jah,女性语尾为 hrim hrim。(降)则变为某某

māraya phat。

将一切物略言为，①白酥油对 agnay〔准备具足圆满〕，②芝麻对 sarva pāpam dahanavajrāya〔罪、恶退治圆满〕④最高食物对 sarva sampade〔般若和乐圆满〕，⑤kuśa 对 apratihata vajrāya〔护圆满〕，⑥dūrvā 对 Vajra āyuse〔寿圆满〕，⑦大麦对 mahā vegaye〔速疾圆满〕，⑧小麦对 vajra ghasmariye〔无病圆满〕，⑨米对 vajra pundala〔富贵圆满〕，⑩豆子对 mahā balaya〔作业力圆满〕，⑪各种果实对 om vajra śobhaye〔血统圆满〕，⑫特别的诸物对 omagne devata，奉献适宜于瑜伽的数。

(14)五种供物供养(ner－spyod)

供养五种(花、香、灯、涂、食供)供物。

(15)赞叹

以偈颂赞叹："受用其燃烧之水的本尊，仙人王、魔鬼之主，对东尊火天的集会，奉献供养、赞叹及皈依。"

(16)给出世界的本尊的供物和加持

烧物等如同先前火天位的加持。

(17)本尊生起

火天于集会燃烧变相的中央，如是增益，为了济度一切趣，最高因的文字 hrīn 的中央为蓝，周界为黄、青的四辐法轮等。简略为观想(息)真白的威光，(增)真黄的威光，(敬)真红的钩，(降)转为真黑的威光。本尊的自性称为勇猛马头父母神时，变化为忿怒王勇猛马头父母神(Krodha－rāja－rīra－hayagrīva－yuganaddha)的 duṅ－Khan 金刚之风，招请诸尊。

(18)招请(劝请)，(19)供养，(20)赞叹，(21)念诵等如常。

(22)奉献降临食物

用大杓盛满酥油并放上小杓，向火王之口散少许（只有降伏为多），口中的 ram 字与大杓的 hrīh 字为一体，观念为具有色彩的标识时，念诵之语 hrīh 的语尾隶属于 naṃah samanta－buddhānām 等火天的真言，唱七遍，并右转奉献，降伏为左。

(23)供养

唱："oṃ guru deva（在《shi－khro 仪轨》中为 panca śānta krodha deva）dākinī sa－parivāra a hrīh pravara sarga ram argham pratīccha svāha"，及"pādya/ancāmanam/proksanam"并奉献四水。

由 om guru deva dākinī sa－parivāra vajra puṣpa praticche svāhā 至 śpata 作相应的供养。

(24)赞叹

赞叹视 hrīh 为自然脱离戏论的喇嘛和视 hrih 为无着脱离过失的莲花生位之身。

(25)奉献物

经文的 hrīh 之后，安置与前面火天相同的 Vajra jñāya 和与之一致的 śam－bu(lambana)的奉献，并行至各种果实。特别物的时候是，与（息、增、敬）及敬爱的招请相对应的为仅安置经文由 hrīh 之后始相一致的 śam－bu。另外，在一切物当中如没有烧木和酥沐(mar－khu)是不适当的。

(26)委托作业

（息）由主尊胸部的息灾的白妃(sita－devī)持月和水晶瓶并舒满，对自身或能成就者，以洗净而祈愿息灾。息灾！śānti kuru svāhā。

（增）由主尊胸部的增益的黄天妃（pīta－devī）持黄金瓶并舒满，对自身或能成就者，以灌顶洗净而祈愿增益。增大其愿增益！pustim kuru om。

（敬）由主尊胸部的敬爱的红天妃（lohita－devī）持珊瑚瓶并舒满，对自身或能成就者，以灌顶洗净而祈愿敬爱。将其将一刹那召集于自在！Vaṣyam kuru hoh。在敬爱的招请时，天妃持珊瑚瓶，钩、羂索、箭、弓，并舒满，将所有能引摄于自在之物，以钩击打其心脏，以羂索招引其于现前时，以藏有红莲花之谜的箭射其胸部，使自己的从仆顺从，以自身及从仆的洗净灌顶而使自己不敬爱者互爱热恼，让自己的从仆听从不相分离的命令，使语言欣乐，观想于自由中相合。

（降）引摄 linga（象征）百次，或21、3次，在暴力打杀后的经文 hrīh 的末尾，某某为怨敌障魔！aṅkuśa jah jah，将其击缚，在成就某某的念诵 hrīh 之后，唱某某 Vaksa kara panca devaṭa ucathya phaṭ phaṭ，不论成就为何，在 hrīh 的结尾唱 vgira kilaya sarva bhinna baṃ hūṃ phat，以橛（kīla）击打诸处，在举起杀人武器时，"hūṃ hrih，由持忿怒之誓的守护神的聚会，牵引至此处，"hrīh 之后，唱，某某 Kāyavāk citta hurussrum jah 等，并在祈愿解脱的经文的结尾的 hrīh 之后，唱 a moksatum mahā mamsa rakta go rocaṇa vastu kim nirīti skandha dhātu indra kāya vāk citta gha gha ghāni ghāni，将一切奉献于炉。

再次由主尊的胸部的降伏的黑天妃（devī kāli）举起 Vaisūrya 瓶，并舒满，以对知晓各种相者的洗净灌顶，将堕入一切罪障过失者洗净，并将其 āḥ 变为白色，入主的意中，传乘中道成就金刚乘，生母神的莲花，成就大自在父母神之身，以

虚空秘密而遍舒，在色究竟(akanistha)之位于刹那间得到吉祥普贤位。

(27)资粮(圆锥形供物)供养

诸资粮设于猛兽或人皮上时，由 hūm hrīh(以 mam ram yam kham 舒普，收敛)至供养为止的方法，将资粮的三分之一奉献于炉中，再将资粮切成小块，添上其它食物，由导师开始，并施与其他人。

(28)柚子(so—tsi)

以 om vajra tāmbulaye svāhā 奉献。

(29)供物

放入小杓时，以三 a—kāra 加持，唱偈颂："hūṃ hriḥ shi—khro 的曼荼罗本尊集会时，八根本，相应于4支分的甘露之云，相应于二因和三缘的最高的 rakti(美丽之物)，以稀有的本誓物的供物供养。"hrih 的末尾是 sarva pañca amṛta kharaṃ ghāhi 和药。hrih 的语尾是 mahārakta 及 ghāhi rakta 和 mahā balintā 时，唱 ghāhi 并将供物奉献于炉中。

(30)妙衣

以色彩鲜艳如种种帝释之弓的物品，如谁接触便为乐因的妙宝衣，为了洗净自己的慧而奉献，为忍辱的最高的装饰，唱 om vajra vastraye pratíccha svāhā，并奉献。

(31)礼拜

以 om guru deva ḍākinī sa—parivāra sadā bandhanam Karomi namo namah 奉献。

(32)请求许可

以掌按胸部时，唱偈颂："不调、不得、对财物增减有谬误，对于任何所作，请求《三根本》中所说的许可"，并唱三遍："om

guru deva ḍakinī samayam anupālaya。”

(33)请临降(拨遣)

“oṃ 像你给一切有情利益那样，授与随顺的悉地。逝于佛境界，并再度来临。”vajra muh 和智慧者(jñānasattva)逝于自性位，获得解放并再度行金刚引摄，本誓者(samayasattva)，自已一时停止呼吸，观想摄入并消溶于自已胸部的种子。

〔Ⅱ〕后的摘要

(1)明确劝告火天

以火天的真言，用酥油燃烧奉献的供养时，观想并劝告由火天炽热的火势，圆满色身、标识、庄严、仪容等明显与炽烧的鬘一致。

(2)大杓的奉献

以失前的长真言用大杓奉献三次。

(3)四水

以 pravara sarga ram 等如前奉献。

(4)五种供物

伴随音乐如前奉献。

(5)特别物的奉献

由薪木至特别物，如同火天的场合，唱三遍物的真言，并奉献。

(6)赞叹

赞叹受用其燃烧的任何一位本尊。

（7）柚子

以 oṃ vajra tāmbulaye 奉献

（8）供物

将火天的供物放入小杓时，盛满药 rakta 唱三遍 Oṃ a—Kāro 以加持，唱偈颂："向大威光的火天，持此供物施与供养时，……请给成就一切意愿，"并向炉中奉献。

（9）妙衣

唱偈颂："微妙轻快的本尊之衣呵，作为不坏的金刚之身，以不坏的信乐而奉献，自己也得金刚之身，"并以 oṃ vajra vastraye svāhā 奉献。

（10）五种供物

如前。

（11）赞叹

所有的赞叹都以 sloka（偈颂）的形式赞叹。

（12）请求许可

"忏悔生成仪轨的多少、不备、不得等过失，请求许可、清净、给予喜悦"，唱偈颂，并唱百字。

（13）请求来临（拨遣）

以弹指的音唱偈颂："成就自利和利他，兴趣于应燃烧的食事时，再度降临，出现自己的愿望之果，"vajra muh 火天乐于自己之位，观想本誓者（samayasattva）消熔于燃烧的偶流中。

（14）祝福

namo（礼拜）加持于虚空中的悲云聚集净浩的作法从《三根本（仪轨）》，其它祝福适宜任何一种。

○补说（护摩炉的后处理）

如有时间，三妙之火不散于自己的所依，如没有时间，以乳和妙香之水除去，（息）的灰流于大河中央，（增）的灰隐藏于贮藏库，（敬）的灰让山风吹散。（降）的火是作为毒血散布，其灰放入交叉路，或由座位上取走，放入凶恶的八部神的住地。

〇补说（赞叹文）

hrīh 于自然中远离戏论的最上（bla－ma）法身受用大乐的最上法王

由莲花茎（根本）而生的最上变化身

向执持三金刚身皈依赞叹

身为不变的普贤之身

语为作为不灭的平等性而知之语

意作为不动超越述说思念唱颂

赞叹具有身语意的莲花王（Padma－rāja）。

为了趣自然而生的无量光

作为吉祥并为多种功德而装饰之身

世自在莲花王之子

赞叹皈依于金刚头盖骨璎珞勇猛

给予息灾的作业金刚头盖骨璎珞勇猛

给予增益的作业宝头盖骨璎珞勇猛

给予敬爱的作业莲花头盖骨璎珞勇猛

给予降伏的作业羯磨头盖骨璎珞勇猛

赞叹皈依圆满一切自然成佛的

Buddha 头盖骨璎珞勇猛的作业。

hrīh 远离作为无着的过失

赞叹莲花生位之身。

赞叹圆满一切功德之处的

Padmasambhava 之身。
赞叹不迷妄于一切所知障
最胜具慧的有身。
赞叹征服三界的
莲花王之身。
赞叹驱除迷妄之暗调伏趣的
具有如太阳般威光之身。
赞叹降伏邪障碍者和四魔的
释迦狮子之身。
赞叹调伏外道、鬼魅的
狮子吼之身。
赞叹降伏暴恶的怨敌障魔的
金刚之身(Padmasambhava 的八变化身之一)。
hrīḥ 光明不灭的大悲之身
赞叹皈依马头自在之身。
作为不生清净的法界清净的母神
赞叹皈依金刚猪母之身
无生灭无二的虚空界
悲为不灭而又为变化之身
赞叹皈依于勇猛荼加的相聚。
赞叹皈依于护法守护神的相聚。
赞叹皈依于弘誓海的相聚。
◯补说(真言)

对于障碍后付四摄真言,vajraaṅkusajaḥvajrapāśahūṃ, Vajra sphotabam,Vajra ghaṇṭā hoh。

三、非扬寺的四种护摩作法及其特色

以上介绍的护摩仪轨和实际修行的作法之间，在细部多少有些出入，但可以说几乎是一致的，以下将其中最具有特征的作简单的对比介绍。

首先相当于准备阶梯的〔I〕前行中，作坛及坛上曼荼罗与日本有很大差异，残留很多初期印度的祭祀形态（veda 的祭祀）。即直接在地面上筑土坛，将其坚实平整在上面描墨线，按顺序描绘曼荼罗。

关于曼荼罗的描绘，在非扬寺的传承中，虽在细部上有些差异，但没有超出流仪所主张的程度的问题。关于土地的选择、时分、坛木等与金刚顶经系没有多大差异，四佛、或五佛的观念是一致的。

关于准备用品也大体与仪轨相同，支具案14种（与火天和出世尊的二组）支具并列，其中吉祥草 Kuśa，祭式中必须用的 dūrvā（草根）传为印度初期的传统。

其次关于也被称为我生起供养（bday－bskyed mchod－pa）的本尊坛供奉的立于供物上的绘有作为护摩本尊的马头猪母的父母神（二俱）像的小唐卡，及供有表示四神的献食等，这是日本所没有的。

但是（9）〈我生起〉，称为 bday－bskyed－sgrub（生起我成就），又称 bum－pa－sgrub（瓶成就），为了自身成佛的所行，可以说是入我我入观的供养。

供物案上的11种供物分火天和出世间尊二排，以寺堂内供奉的七器及八功德水为基础，可以说与日本的六器相似。但其中立有伞的供物为本尊供物，或者说本尊为此，在投入炉火

时也要特别恭敬地捧起。另外，供奉〈妙衣〉是日本的传统中所没有的。盛四水的杯上放的小螺贝种类各异，这也是非常无意思的问题（使用不同贝螺的用意不明，贝螺都为印度洋产），导师右边的侧案备有洒水用的瓶及金刚杵等。

〔Ⅱ〕根本行是入护摩的阶梯，其中的观念作法是不表现于形式的部分，依据仪轨，(1)〈炉和本尊生起〉为日本的自观，(2)〈招请〉相当于劝请火天，体现了瑜伽坦特罗的思想基础。(5)〈溶于〉为智慧者涉入火天本誓者，观想两者无二，但详细的必须依照金刚顶经等的注释理解。例如，依照 Buddhaguhya 的解释："观想自己的本尊于 Samaya－sattva 瑜伽和自身为无二，为加持自己本尊的 jñānasattva 而献花等，观想自己的色身，以四明的发愿作法观念自己的本尊的 Samayasattva 涉入火中。"即行者观想与本誓者火天融合，并以观想真实的智慧者的涉入而现观行者自身内部的两者不二，执行对于一切有情的作为大悲的本誓。(6)〈入本誓〉正如 Buddhaguhya 中指出的观想智慧萨埵的本尊，使用金刚（火）三摩耶的 mantra 结金刚火的三摩耶印。包含种字的秘义的观想中作为关于修法的秘密传授是必要的，至少必须理解瑜伽坦特罗。(8)〈灌顶〉，与火天融合的本尊为五部本尊父母神的形式，正明确反映了无上瑜伽的影响。

此根本行以支具等的入火供养为主，准备奉与火天和出世间尊的二排支具，其中奉与火天的支具要留出三分之一于最后（Ⅲ后行）行施食于火天的三段法，实际修法是由导师和一名助手及十名职众施行，在修法中导师几乎手不离金刚杵和铃是一显著特征。(13)〈奉献物〉伴有 mantra，虽以十二圆满之愿分别投入，但投入次数，真言念诵次数没有定规，一般

一个供物要施食10～19次，次间，导师及职众念诵结印，结束时演奏音乐，再往下进行。依照仪轨以(13)、(14)奉献，以(15)〈赞叹〉结束火天的供物，由16转入出世间尊的供物，至(21)与火天供物的奉献几乎相同。以下为(22)〈奉献降临食物〉，至(26)止，为由火天开始的诸尊的降临奉献供物，实际上是在出世间尊供物之后，搬入(27)〈资粮〉，称为 btaṇ－rag－tshogs，仪轨上说应放在兽皮等上，实际是放在铁盘中，切下上部三分之一投入炉火(诸尊)，愿护国施于饿鬼，余下的导师作一般配给。其次在投入酥油后，导师将大小杓合在一起，杓上放(29)〈供物〉并向上举起奉献于出世间尊。在说："gos－bzan"，的同时将(30)〈妙衣〉(上附哈达的布)奉献于火中。(31)〈礼拜〉三次(助手向炉行五体投地)，请求(32)〈许可〉，向空中散米两次，祈愿(33)〈拨遣〉，根本行结束。

以下为(Ⅲ)后行，将预先余下的三分之一的支具等如(1)～(7 形式奉献，投入酥油后，将(8)〈供物〉(9)〈妙衣〉(这次布的下面附有哈达)奉献与出世间尊和火天，(此时读经及音乐的调子变得庄重)，向空中散米，行(13)〈拨遣〉，再度持扇奉送后，导师脱掉装束，其间助手将本尊坛上的四联供物搬到屋上供奉，(14)〈祝福〉散米，演奏感谢的音乐，全部护摩修法结束。

另外，关于〈赞叹〉需要补充说明的是，插入由喇嘛开始特别是在西藏作为受礼拜对象的诸尊的赞词。

在仪轨中，息灾、增益，敬爱称为三妙，以其为目的可以想象是经常修行的内容。但只有降伏是特别的存在，为了防止招致天变地异，此次没有修行，其中也有时期的问题。

以上通过对四种护摩仪轨的介绍和实际修法的对比，对应特笔的作以概述。总之，由土坛开始，保留印度古老形态的

拉达克地区施行的护摩秘法的礼仪，至今仍然以其充满神秘的魅力置于民众的心灵深处。

拶也阿难捺：十二世纪唐古忒的喀什米尔国师

[美]范德康 著　　陈小强 乔天碧 译

一些来自印度次大陆的僧侣在唐古忒——西夏帝国，尤其是唐古忒朝廷积极地从事佛教经典的传播、诠释/翻译是广为人知的。最近，凯尼恩大学的R·邓尼尔(R·Dunnell)[①]赠给我的一篇未发表的论文使我注意到了一个来历不明的名叫拶也阿难捺的"印度"僧侣、一本新近披露的注有1447年的明代再版的于1139至1193在位的西夏仁宗仁孝时期(Renzong，Renli)编写的《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》的汉语—藏语对照本的扉页上提到了他。首先是罗炤(Luo zhao)，然后是史金波(shi jinbo)细致地研究了扉页的第三自然段。[②]他们注意到了一个有着明显印度名字拶也阿难捺(Jayānanda)的沙门。他首先作为一个国师，其次是公开的佛教的训导者，第三是作为Sanghe Office(功德司)的长官而活动。这个人接受了嚷乃

将[3]的职衔，他是把经文与原始的梵文手稿进行比照的翻译的校刊者。他的名字在其它几个文件中得到了证实。[4]

扉页中提到的与这一部 Sūtra（经）的制作有关的六个人中另外两个人是法师遏啊难捺吃哩底和帝师波罗显胜。前者除此外在第二自然段被称为为路赞讹，像罗炤可能是正确地提出的，可能是藏语 Lo tsā ba，"翻译"的近似音，虽然可能经过一种唐古忒方法（媒介）。与之相似的不规则音素，是在藏语中比 ti－shri（帝师）更普遍的 de'u－shi。这在邬金巴为他的十三世纪初叶经常出入西夏宫廷的叔叔噶尔·丹巴金努多吉（1180－?1240）所作的传记中可以见到。[5]罗炤确定他是一个印度僧侣，[6]尽管如下文中说明的，他确定无疑是一位懂梵文的西藏人，罗炤和史金波都根据通常由西藏人担任朝廷中宗教的最高职位的事实而推测帝师波罗显胜是西藏人。然而却难于理解一个西藏僧侣的名字会在语音学上确切地对应为波罗显胜。[7]

到目前为止，西夏佛教文献中没有关于拶也阿难捺在到唐古忒朝廷之前，曾在西藏活动的记载。除几种他参与的译本外，藏文经典中保存了两部他的作品，即，《因明正理论》，一部关于逻辑的书和《中观论》，一部简洁的韵文作品以及他对月称的《入中观论颂》的注释评论《入中论颂注疏》；都由他译成了藏文。第一部和他的大多数其它译本一样是与库敦·朵德拔（Khu－ston－mdo－sde－'bar）一起编写的，后者是和"西藏的翻译贡噶扎（Kun－dga'－grags）合作的。贡噶扎梵文读作"ānadakī rti"（遏啊难捺吃哩底）。因而，我们可以相当肯定叫这个名字的唐古忒法师非常可能是这个贡噶扎，因而是一个西藏人。此外，拶也阿难捺参与的经典中，唯一具有重要史学

价值的恰恰是他自己的《入中论颂注疏》的藏文译本。因为它不是在西藏撰写或翻译，而是在木雅(Mi－nyag)[8]，也即是在西夏。在原文本身的结尾处尤其说明了他被达摩王法王，Mi－nyag 的统治者尊为导师木雅国的国王的法主)，在一个巨大的供有10万个佛(像)的庙宇活动，并且他，这个来自喀什米尔的学者嘉哇贡噶 Rgyal－ba kun－dg'(拶也阿难捺)受请求而写了这部经文，翻译者的扉页也具有重要性，如下所引：

Longs sypod phun sum tshogs pa lha yi yul dang mt-shungs // 具足利乐，与天界相等的，

chos rgyal gdung mi'chad par'byung ta'i mi nyag yul // 法王世系延续不断的西夏国，

chu to rma yi ngogs dang ri to rtse lnga'i'dabs // 在黄河的岸边和五台山的附近，

rgyal po'i pho trang dpueng gi(a)tshogs tcas(a) gnas pa yi // 国王的宫殿和军队一起存在，

Khyad par mkhar sku zhes bya'i gtsug lag kheng chen du // 在被称为“殊胜王城”的大佛殿之中，

bod kyi lo sta ba bande kun dg'a grags zhes pas // 由名叫贡噶扎的吐蕃译师，

dbu ma la'jing 'grel tshad don gsal zhes tya bsgyur //[9] 翻译了《入中论颂注疏》。

a、北京版本省略为：

《The Pbu me La'jug 'grel bshed don gsal》《入中论颂注疏》，由伟大的卡什米尔学者，作者本人和西藏翻译师一可尊敬的贡噶扎，在巨大的名为殊胜王城(Khyad par mkhar sku)[10]的寺庙翻译，王宫的处所有许多军队(驻扎)，西夏的国

土，犹如众神之土地，光辉灿烂的拥有财富，(和)完整的宗教帝王的家族世系，(在)黄河之滨〔靠近〕五台山。”[11]

我只找到了大藏经《丹珠尔》的北京版，并且没有任何可利用的《丹珠尔》目录。[12]有两种字迹十分模糊，或某些部分即有关译者名号的几行模糊不清。尽管具有无可否认的重要性。我还是无法鉴定段落中出现的任何名字，我摘录了这些，希望有人对此能做得比我更多。如何读懂带有“…？”的标志的部分：

'phags pa'bam gsal ba…rdzogs pa zhes bya ba'i gtsug lag khang chen po'i 'dabs su/gnas brtan chen po…?su ra…?ma pa hyen gyon…?da/di…? shi'i phyag dpe la bris nas/sākya'i dge slong…?smon…? lam rgyal tas spyan drangs pa'o

“由[读 shis 而不是同音异义的[shi'i]？尊贵的师傅(大师)/？帝王的导师(帝师)伟大的长者？Hyon Gyon(〈汉语？〉)在靠近庞大的名叫'Phags pa'bum gsal ta?rdzogs pa[13][原文]受佛教僧侣？smon－lam rgyal－ba 之邀[即恢复]而誊写。”

[这一段藏文可试译为：

(在) 圣者十万显明……(叫做)……完满的大佛殿的附近/大长老……苏罗……人 hyen gyon(清远)……从帝师的藏书(帝师所用的书)中抄出/释迦比丘曼朗嘉哇迎请(此处之 spyan－drangs－pa 可能是开光之义。)

——汉译者]

藏文文献中没有保存许多有关拶也阿难捺的记载。他似乎曾与恰巴·却吉僧格，(1109—1169)在后者大致于1152至1169主持了18年的桑浦寺中观的题目进行了公开的辩论，结

果以他负于那个西藏罕见的思想家之一，第一流的应成中观派[14]的论师而告终。杰出的色多班钦·释迦却丹(1428—1507)写道，他此后离开西藏去了五台山。[15]就此而论，他非常奇怪地有悖于扉页中的证据地写道，拶也阿难捺在西藏写的《入中论颂注疏》。[16]这部作品后来没有被更多的研究，尽管宗喀巴显然是个例外。他曾分别在他的一些主要作品中带高度批判倾向地引用了这一作品，尤其是与其"西藏追随者"有关的内容。他在西藏的影响并不是无足轻重的。在他的众多弟子中，我们应当相信实际上是玛恰·尊追僧格写了(?—1185)[17]《释量论注疏》的注释。迄至目前为止，似乎只有他的《根本中观论颂》用十九世纪后期德格木版印刷的方法保存下来了。[18]

以翻译了有关印度占星术/天文学知识的题为《Yuddhajayārnavatantra》(副标题是更为人知晓的《Srarodaya》)和两个相关文本即 Simhaoarman 的《Svarodayārthasamgraha》和《Svarodayalagnaphalopade'śa》而对西藏文明做出重要贡献的喀什米尔人。拶也阿难捺的名字不应当和他的印度名字或东印度名字相混淆。[19]前两部是与一位名叫"桂朵迥哇的人一起翻译成藏文的，第三部是与恰译师·却吉贝(1190—1263)翻译的。换言之，他活跃于十三世纪初叶。翻译第二、三部作品的地点据称是在位于加德满都谷的那觉巴和扬布城的(加德都满都)萨勒贡[20]这三篇论文都还有待研究。

不应有从印度/西藏到西夏的路线仅是单程道路的想法。十二世纪一个藏文名字为杂米·桑结扎的人为探索佛教教义而进行的唐古忒至印度的旅行是一个著名的例证。[21]他的族属是一个争论的焦点。一些人认为他是西藏人，一个西藏中部

娘曲河谷的西部地区的土生人。另有些人认为他来自涅绒（新龙），并且最近东嘎·洛桑赤列指出他是西藏东面的康区的木雅人。[22]这个问题由达仓译师明确地解决，他引用了他的《时轮怛特罗》注释的藏文译本扉页中有关杂米的记载，直言不讳地宣称他来自木雅，这里仅指西夏版图。因为西夏在康区的存在只是1227年蒙古军队彻底消灭西夏（唐古忒国）以后的一段很短时间。据说，杂米也写作“咱米”，年轻时去了印度，甚至当了菩提伽耶寺〔主寺院〕的住持。

注释：

①《唐古忒佛教王权和它的元代遗存》是一篇递交给1991年3月10～14日在新奥尔良举行的亚洲研究协会年会的论文。感谢他送给我原稿的复印件，它有助于这篇短文的写作。

②有关段落在罗炤（1983：5—8，158）和史金波（1988）的著作中得到转载和讨论。

③史（1988：139）说明道：“‘乃将’二字和《官阶封号表》（唐古忒行政管理文本）中的第九条：第四阶层条目中的头衔是同音的。这个头衔具有安仪之意。”如史金波写道，西夏拼写汉语的口褒（馈？）具有“赐”和“授”的意思。

④见史（1980：140）引用了陈炳应的《天梯山（TanTishan）石窟西夏文佛经译释》，《考古与文物》3（1983），45—47。作者简要地对在甘肃省天梯山发现的一些经文断片进行了论述。其中一个写法稍有不同的叫拶也阿那答的显然指的是拶也阿难捺。关于天梯山可进一步参考陈炳应的作品汇编《西夏文物研究》银川：宁夏人民出版社1985（55—57页）。史也在前面提到的关于《＊Argāralokitesvaramahākarunikāhrdayadhārani》和《＊Usnisavijagadhārani》中文译本的论文中提到了拶也阿难捺。J·杜奈尔（Dunnell）也指出，在我所未见到的L、N、缅希

科夫,Opisanie kitai skoi chasti kollektsii iz Kharakhoto(fond p. k. kozlova)(莫斯科1984#177,224—225,491说明)中评论了他。

⑤见《大尊胜者却顶巴传》,载《噶举派文集珍宝串》,列城1972年,502—509页。初看之下就会有认为de'u—shi 等于 dao shi 道师的倾向。"道师",见F·W 托马斯(Thomas),《中国新疆的藏文文书》第一部分,藏文文献,(伦敦:皇家亚洲协会1935)84页。然而,文中认为de'u—shi肯定是相当于dishi(帝师),此外,十三世纪时的藏文原始资料在提到道教的宗师或大师时确实都用与汉语"xian sheng"先生接近的音。

⑥罗炤(1983:4)

⑦关于西藏的地位和唐古忒人中的西藏文化,参见E·I·克恰洛夫《西夏的西藏人和西藏文化(982—1227)》《乔玛记念论文汇编》李盖蒂编,布达佩斯,1978年205—211页。史(1988:103—106,Passim)和张云《论吐蕃文化对西夏的影响》(《中国藏学》2、1989 114—131),进一步可见史伯岭《去西夏王国的喇嘛》载于《藏学协会杂志 The fournel of Titet Society》7(1987[1991]),31—55页和其中所引用的文献。以及我的《关于大司徒绛曲坚赞(1302—?1364)的生活和政治生涯》,载于《西藏历史和语言》。《乌瑞七十岁寿辰研究集》斯坦凯勒编,维也纳,1991年,295—297页注21。

⑧如D·P·杰克逊 Jackson 在《萨迦派的中观见》载于"西藏杂志"X(1985)32注38的论述。又见D·Seyfort Ruegg,The Literature of the Madhy amaka school of philosophy in Andia,(威斯巴登 otto Harrassowitz,1981)113f。

⑨《入中论颂注疏》Madhyamakāoatāraortti 北京版《三藏经》ed. D·T·Suzuki(京都—东京:藏文三藏经研究协会,1957),99册(=YA),no. 5271. fol. 443a,和《德格版大藏经中的宁玛派文献》(埃默里维尔:Dharma Press,1981)VOL. 71=(RA),no. 3870,fol. 365a 也载录于《丹珠尔蒙文书目》见 VOL. 7. edL. Chandra(新德里:国际印度文化协会,1982),139*6。

⑩这一定是某种像"特殊的/非凡的青铜塑像"的东西。我无法从整体上追溯史(1988:110ff)所提供的兴光府或西夏帝国的庙宇的中文名称。蒙文丹珠尔的扉页因是 ilanggui－a kürel beye 文而无所补益。兴州,西夏帝国的西部首府坐落于黄河的左岸,由太宗德明(1004—1031年在位)于1020年兴建,并有许多寺庙,可见吴(1980:316ff)中的图表及史(1988:117.335ff)

⑪五台山当然历来都不是西夏帝国的正式领土。然而它与由它所倡导的佛教所充斥的帝国的朝廷有着紧密的宗教联系。吴(1980:221)指出,西夏朝廷与这一地区从很早就建立了"精神上的关系",早至太宗德明时代。关于山中的寺庙可见史(1988:118—119,294)

⑫这些包括北京版的书目自身;Phur－bu－lcog Ngagdtang tgams－pa (1682—1762)所编的 Snar－thang Tanjur 的藏蒙双语书目,被编者错误地标为"Madhyamaka 经文"见《多语佛教经典》VOLs9—10,ed. L. chandra,(新德里国际印度文化协会,1980)这个原文见于10册. P4199。它也未在注9中提到的蒙文 Tanjur 书目中提及。

⑬这个藏文达(措辞),包括它的个别的成分,并非通常在藏文原文中出现的西藏寺院的名称,很可能是源于中文。

⑭拶也阿难捺与应成中观派的关系,不能认为仅仅是推断于他写了月称 Candrakirti 的注释的事实,还源于这种哲学观点的西藏的奠基人巴曹·尼玛扎一度曾是他翻译的合作者的事实。

⑮见他的《中观论正理海》,载于他的作品选、VoL. 14,(廷布:1975),518。

⑯见我的《11～13世纪对西藏佛教认识论发展的贡献》(威斯巴登:Franz Steiner,1983),69、299注260,及其所引用之文献。在1831年由洛钦阿旺格桑和卓仓堪珠根据更早的章嘉·若必多吉(1717—1786)的相同题目的著作所编辑的《五台山详史》中并未提及拶也阿难捺;载于《藏文朝圣地指南》达兰萨拉,藏文著作及档案丛书(文库、图书馆1985),217—395。

⑰这一年代由才旦夏茸提出，见《藏族历史年鉴》(青海：民族出版社，1982)，177

⑱见《中观论庄严疏》(新德里，1979年)。

⑲第一和第三部作品的扉页上包括一些明显的在翻译后很久才加上的行数。见北京版《藏文三藏经》ed. D. T. Suzuki(京都—东京：藏文三藏经研究协会1957)VOL. 143(＝GO)，nos5813 and 5819，fols. 97b—98a，140a—140b。前者在 Dpel'od—mdzad—Dpal Jayǎnanda—Dpal shes—rab rin—chen 后有三个行间注、分别为"这是印度大师"，"尼泊尔人"和"西藏人"。贝·喜饶仁钦肯定就是活跃于十三世纪的萨迦班智达的学生洛沃译师。文中提到的最后四个人是喇嘛伦珠巴、喇嘛克珠曲杰、贤者阿热雅提婆和我克珠曲杰可能指的是克珠杰格勒贝桑(1385—1438)，由于第二个名字后那个人一定是帕巴拉(1439—1487)的事实。这表明这四个人中第一位和第二位很可能是十五、十六世纪初叶最著名的两个占星家/天文学家，浦巴·伦珠嘉措和克珠诺桑嘉措(1423—1513)。最近出版的阿旺丹巴坚赞的十九世纪上半叶的编年史中对昌都强巴林寺院的活佛帕巴拉的谱系进行了有价值调查。关于我们的帕巴拉在 PP. 351—353有一个传纪性的评论：他三十九岁时在给他充裕时间养育五个儿子的巴索·却吉坚赞(1402—1473)那里受戒作僧侣，见Schuh(1973：85注19)。他最小的儿子是浦巴·觉色巴，他更闻名的儿子是贝衮赤列有时也称为班觉伦措，他的叔叔贡噶贝也是一个可能有些争议的占星家/天文家。因而，我们可以得出"我"可能指他们中任何一个人的结论。这意味着富于行间注的北京版原稿可能起始于十五世纪上半叶或十六世纪上半叶。其它版本的的扉页上指出翻译的日期是阴土猪年的太阴春日居中的一个月上半月的第六天(即二月六日)，根据Schuh(1973：*56*)，中的表格是1239.2.11。文中奇怪地忽略未提表明拶也阿难捺和译师智慧宝(即洛沃译师喜饶仁钦)的直接联系的恰译师。以一位可能是十五世纪的 Rdo—rje dpal—bzang—po 而告终。在前两篇文本中拶也阿难捺的藏文对应部分不同地用翻译僧侣的别名形式

称呼为“基本依靠利乐源泉(桂朵迥乃)”和“一切所生”。仁钦楚臣(1697—1774)在德格丹珠尔(1743—1744)目录中明确认定“桂朵迥乃”洛沃译师。

⑳然而他们在西藏的传播却存在着一些基本的问题。布敦·仁钦珠的《印度和西藏佛教史上的藏文译本书目》中,把基本经典——《非佛教徒的怛特罗或论文》的译者说成是洛沃译师。见他的《善逝教法宝串》,载于布顿文集24册、(新德里:国际印度文化协会1971),974。他的完备的(Fulfledged)1335年夏鲁丹珠尔目录证实洛沃译师是《应成中观论》及与之相关的两个简明经典的第一部的合作翻译者。见他的《丹珠尔目录》载于《布敦文集》26册(新德里:国际印度文化协会1971),630—631。同样观点可见于1363年扩充了的泽当寺书目中,并错误地归于他的门徒扎策巴·仁钦南杰(1318—1388)的名下。见《丹珠尔目录》载于《布敦文集》28册(新德里:国际印度文化协会1971)561。这两个书目中都记录了另一部以应成中观为基础的——名为《寿命之暂时因果》的作品,也由拶也阿难捺和洛沃译师翻译,未收进北京版丹珠尔,却见于德格版、那塘版和卓尼版的丹珠尔,有些丹珠尔的编辑者省略了有关占星术/天文学的部分。一个恰当的例子是1447年俄尔钦·贡噶桑布(1392—1456)为洛沃曼塘地方的贝扎噶特钦林寺院(吉祥白崖大乘洲)写的一个书目;见他的《文书目录》,载于《萨迦文集》10册,索南嘉措编(东京:东洋文库,1969),应见于P.366/1—2。

㉑以下注释摘自克珠杰·格勒贝桑的文集第二函,拉萨布达拉印经院版,(达兰萨拉藏文著作及档案图书馆,1981)。194。他的关于时轮Kālacakra文献传播的不同谱系的部分——原文写于1434年——主要依据出现在布敦大师的《时轮教法史显密深意之门》的一个文本,载于《布敦文集》第4册(新德里:国际印度文化协会,1971)53—54。然而,有关杂米的段落并未出现在布敦大师1329年完成的作品中、尽。希望它会出现于174叶处。而克珠杰的相同的作品却出现在达仓译师喜饶仁钦(?1405—?)1467年完成的《吉祥时轮教法总义入门——善言大海》一书之

中(新德里,1973)75—76页。达仓译师似乎极不可能引用克珠杰的作品,对于这二者之间的某种关系。我倾向于两者最终都是根据迄今还未能找到的据称是名叫贝丹却吉桑布的拉堆绛地区的统治者的一部作品,是其家族或唐古忒帝王家族的有作为之后代所依据的有关文件。杂米作为这个家族的先世而被提及;见《叶如北部(拉堆绛)的王统》载于《孜本夏格巴图书馆所藏藏文历史文献》(新德里,1974)197页。关于杂米也可见麦克唐纳夫人的评介(介绍)。

㉒见蔡巴·贡噶多吉《红史》,东嘎·洛桑赤列校订本,(北京:民族出版社,1981),446—447页,注588。他也注意到杂米"Rtsa－mi"是一个地名。这一段的汉文译文可见《红史》陈庆英和周润年译(拉萨:西藏人民出版社,1988年,267页)。

书目摘要

罗炤:《藏汉合璧〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈 Sheng sheng hui dao bi an gong de bao ji ji〉考录》,《世界宗教研究》4(1983):4—36,158。

史金波:《西夏佛教史略》银川:宁夏人民出版社,1988。

Schuh, D. Untersuchungen zur geschichte der tibetischen kalenderrechnung. Wiesbaden:Franz Steiner,1973。

吴天墀:Wu Tian chi《西夏史稿》成都:四川人民出版社,1980。

藏传佛教宁玛派的造像艺术

玛瑞莲·莱依罗伯特·瑟曼 著 陈庆英 译

一 藏传佛教的教派

八世纪后期佛法的大海涌过喜马拉雅山以来，它在西藏高原传播发展，有四个大的浪潮先后激起，被称为藏传佛教的四个主要教派，此即：宁玛派（古旧派）、萨迦派（因其主寺而得名）、噶举派（口传派）、格鲁派（善规派）（每个教派在《西藏，藏传佛教及其艺术》一书的相关部分有相当详尽之描述）。正如一个著名的佛教悖论所说的，佛法如大海，其部派如海浪，它们既非同一，亦非不同；这也即是说，藏传佛教之四大教派，亦为既非同一，亦非不同。它们之差异唯有在作为共同的佛教在神幻、观想和举止态度等方面的不同变化时才能被觉察到。所有这四个教派都以印度佛教的哲学、禅定、寺院伦理规章、大乘和小乘经典作为它们的基础，不过它们又真的被看成是相互之间不能包容的。尽管它们之间发生过许多次偶然的冲突，

但这些冲突通常总是由于与这个或那个地方势力相联系的政治派别斗争所引起，所以有时甚至于冲突就发生在同一教派的内部。各教派在哲学或宗教上的差异都不足以成为引起重大冲突的真正的原因。

宁玛派是在公元八世纪西藏最早的佛教开创者们的遗产上创立的，它具有作为整个藏传佛教的基础教派的资格和教法纯洁的特征，现代西藏人中就有一种说法，称宁玛派教法是最接近佛陀的。当然，早期的宁玛派大师多数都具有超出常人的智慧、活力及献身精神。莲花生大师和其他的宁玛派大师们是西藏诸自然神灵的最早的驯服者，很可能由于这一缘故，其他各教派在他们努力与周围自然环境保持和谐时，始终直接地或间接地使用宁玛派的各种仪轨。

从十一世纪中期开始发展的萨迦派对佛教在西藏第二次弘传具有关键意义。它的创立者们是印度佛法大师莲花生和寂护的最早的西藏弟子们的继承者。萨迦大师们的杰出之处，不仅在于他们的美德(善行)和尊严，还在于他们修持佛法的深度和学识的广博。萨迦派的创立者们源于后藏地区南部的一个统治者家族，即款氏家族，他们将其卓越的组织能力用于萨迦派早期的管理之中。萨迦派在僧众和尼众教育划分学期、翻译和结集数量众多的佛教经典、撰写见解深刻而激动人心的优美论著、组织许多重要的艺术创作等方面一直有巨大贡献，甚至在蒙古帝国的危难时期，萨迦派也以其深谋远虑和慈悲进行了统治。

噶举派是在十一世纪时由玛尔巴译师(Marpa，1012—1098)和西藏的诗人——圣徒米拉日巴(Milarepa，1040—1123)创立的，它的秘传教法和禅定源于印度的大成就者底洛

巴(Tilopa)和那若巴(Naropa)。噶举派巨大的感染力是由于它的瑜伽传统的法力和它的大师们的辉煌的神授能力(同样的现代的西藏人引证传统说法宣称,萨迦派和噶举派的教法是菩萨们的教法)。自岗波巴(Gampopa 1079—1153)开始,噶举派发展了一套完整的寺院组织,并传布于整个西藏,形成数目极多的分支派系。噶举派还创造了由特别神圣的喇嘛转世再生担任领袖的藏传佛教独有的活佛转世制度,并由此打破由传统的统治者家族控制教派的模式,造成其教法广泛传播的可能性。

格鲁派有时又被称为新噶当派,这得到它的创立者宗喀巴(1357—1419)的认可,这位极富想象力的大师认为他自己是十一世纪伟大的孟加拉大师阿底峡的事业的继承者。按照未来的佛陀弥勒佛的授记,宗喀巴取得的每一成就,都会保证佛法的延续以造福广大众生。宗喀巴的教导都记录于他的全集中,犹如他从先前西藏各教派实行的教法中吸取的精华。格鲁派创造了一套系统的课程,使得俗人和寺院僧人不管他们是从什么样的起点开始,都能沿着学法的道路前进。(现代的西藏人的说法断定,格鲁派教法被称为适合大多数普通人的教法。)从西元十五世纪到十七世纪,格鲁派使得西藏寺庙建筑的数量急增,并极大地扩展了由转世喇嘛(活佛)实施统治的范围。在这些转世喇嘛系统中,有一支来自哲蚌寺,成为达赖喇嘛的世系,包括从十七世纪的"伟大的五世"(第五世达赖喇嘛阿旺洛桑嘉措,1617—1682)到现今一直对整个藏传佛教界实施领导。

二 宁玛派及其绘画

宁玛派的教法建立在印度那烂陀寺的两位大师寂护和噶玛拉希拉(亦译莲花戒)所传显宗教法和传奇的高僧莲花生大师所传的密宗教法的基础之上。在吐蕃国王墀松德赞(755—797年在位)的赞助下,寂护在八世纪中期在桑耶建立了西藏第一座寺院——桑耶寺,莲花生大师熟练地提供了帮助,他制服西藏地方神灵,并使他们立誓为佛教效劳。另外一些印度的大师例如毗玛拉弥达罗(净友)和译师毗卢遮那,则聚集一起长期勤奋工作,以帮助翻译经典,使古代印度的宗教知识和高深科学在西藏传播。此项工作在九世纪前半叶持续在桑耶寺进行。佛教法王墀松德赞和墀热巴巾(约815—836年在位)是这些系列工程的慷慨的资助者。

在这最初的全盛期间,宁玛派即是西藏佛教之全部。在九世纪中期,佛教受到在法王墀热巴巾遭暗杀后登基继位的国王朗达玛(836—842年在位)迫害。当朗达玛亦遭佛教高僧拉隆贝吉多杰暗杀时,雅砻王朝即陷于混乱,国家很快就分裂成一些贫弱的并立的小邦,佛教僧人们逃往外省区。新翻译的佛教经典都被破坏,或者被埋藏。在很长时期内佛教的殿堂和寺院都不能举行活动。

自西元十世纪中期起,佛法开始再度传入西藏中部地区。在同一时期,由于许多西藏译师和印度大师的工作,晚期的印度佛教进入了西藏,在这一时期的前后,宁玛派被组织成有特性的教派,它的教法承袭以莲花生大师的弟子们的后裔家庭世代相传为基础,它的宗教经典以桑耶寺时期所译的"旧"译本为基础,它的僧人戒统则沿于寂护。它的最初的上师们都是

俗人大师，因此它成为一个比阿底峡、卓弥译师和岗波哇在十一、十二世纪开创的更新一些的教派都要小的教派。在西元十七世纪，在深受宁玛派教法影响的第五世达赖喇嘛的资助下，宁玛派经历了一场复兴。他在布达拉宫里的他自己的僧团南杰札仓恢复了对众多宁玛派的神的供祭仪轨。他还支持重要的宁玛派寺院敏珠林寺和多吉扎寺的兴建。在最近的三个世纪中，一些在东部西藏即康区弘法的重要的宁玛派大师，撰写了一些重要著作，兴建了一批寺院，培养了许多知识广博的门徒。有一批从十四世纪到十七世纪的莲花生大师的华丽而珍稀的唐卡画和雕塑像，可能全都来自西藏中部地区即卫藏地区和西部西藏，本书下面一些页中将介绍它们。

有许多方式可以用来表现莲花生大师，例如，在他的八大化现图中，他和他西藏的二十五位主要弟子，他和他的一生事迹，他前往壮丽的铜山净土等。一般来说，他被描绘为与他的两位配偶（明妃）在一起；一位是印度公主曼达罗伐，一位是西藏的王妃益希错杰，她们都被列为大修行者。虽然莲花生的服饰有一些变化，但通常他被描绘为穿着华丽长袍的样子：一件白色绸缎衬衣外罩一件深蓝色的有图案的绸缎外衣，外面再穿一件深红棕色的毛织的罩袍。他戴一顶他的出生地区流行的有一些垂带和一根鹰的羽翎的帽子（乌底衍那 Uddiyana，通常认为是今天巴基斯坦北部的斯瓦特地区），这是敏锐的思辩家的古老的象征。他的右手中握着金刚，这是他的慈悲法力的象征。他的左手中拿着一个盛着鲜血的颅碗，这是净化自利心的象征。在他左臂臂弯里立着一根修行者的禅杖（Khatvanga），禅杖顶端是处在三个衰变阶段的人头：一个是新斩断的头，一个是已干缩的头，一个只剩颅骨，以此分别象征对贪、

嗔、痴的征服。

宁玛派的主要的本尊神(ishtadevata)是：马头明王(Hayagriva with horse's head)(见后文图释54)，金刚橛(Vajrakila，藏语 Dorje Purba)(见后文图释53、57)，各种形式的金刚手(Vajrapani)(见后文图释55，56，58)等。其中大黑天摩诃葛剌(Mahakala)(见后文图释52)是主要的保护神。他们极其恐怖的形象和可怕的外貌，并不意味惊吓，而是帮助修行者承担和完成清净心灵的艰巨任务，脱离烦躁走向智慧。这些本尊神的法力被实修者吸收时，就使他或他的觉悟断除无明愚昧。由于无明仅仅是欺诳的、错误的观念，是负面之自利本能，因此它阻碍修行者各自意识中的觉悟的纯正。在本章中的六尊凶猛的本尊神塑像，表现了从十一世纪后期到十六世纪这种类型的造像风格发展的一个很好的横断面。

宁玛派中还盛行一种唐卡画，被称为“中阴”或者“中阴界图”，在各种关于死亡的藏文书籍中对它有详细的描述。中阴界图(见后文图释60)表现人在死亡以后新生之前的中阴时期的微妙的意识中各种神灵的清楚的显现。这种在西藏非常著名的书，可以是帮助人们理解中阴和训练人们为死后的过程做准备的有用的向导，还可以为获得好的新生提供帮助。这样的内容是相当高深的，无论如何，理解它的前提是读者有充足的而坚固的理论基础，并按佛教传统思想懂得解脱之道。

许多宁玛派的佛教艺术品都带有某种神秘而深沉的面貌，具有一种强烈的感染力。虽然还需要更多的证据来证实，但是看起来在十四世纪晚期到十五世纪时发展起来的一种特殊的绘画风格很可能与宁玛派特别有关系。第46幅和第48幅唐卡就属于很可能是在中部西藏地区的这样一种画派。

三　宁玛派造像艺术分析

图46　（图略后同）

莲花生大师(Padma Sambhava)

中部地区(?)，西藏

十四世纪

唐卡；棉布上的树胶水彩画

$41 \times 31\frac{3}{8}$英寸(104×79.5厘米)

收藏者：约翰·吉莫尔·福特夫妇(Mr. and Mrs. John Gilmore Ford)

莲花生大师的传说故事从天国极乐世界开始，在佛陀释迦牟尼的时代以后不久，观世音菩萨从天国朝地球看去，注意到印度西北的乌底衍那国王如果不能有一个儿子，就会使他的国家的宗教全部被消灭。观世音菩萨为人们担心，请求阿弥陀佛为人们做更多的事情。阿弥陀佛伸出舌头作为回答，舌头上发出一道彩虹，掩来一道流星，直接射向乌底衍那国，落到一个小莲花湖中。几天以后，首席大臣发现湖中一株巨大的莲花，一个漂亮的八岁男孩容光焕发地坐在上面。他问那个男孩是谁，男孩回答说："我没有名字，也没有国家，但是有一个教法王国。我的父亲是慈悲，我的母亲是完美的智慧。"这男孩就被称为白玛桑跋哇即莲花生，被国王收养。他度过一段快乐的童年，但是不久人们就扰乱了他的无拘无束的生活。最后他终于离开了社会去追求成佛，并且很快完成这一心愿。然后他又离开了僧伽，成为一个修行者，在印度各地云游，在墓地和荒

野沉思。他制服了许多恶魔，他使许多野蛮的王国改为信奉佛教，成就了长生的法力。大约一千年以后，他被寂护和国王墀松德赞迎请到西藏，以制止在桑耶兴建西藏第一座佛教寺院时西藏地方神灵的破坏。

莲花生就是这样一位阿弥陀佛的直接的分身和观世音菩萨的极好的同事，有时候他又被设想为马头明王的主尊。对于西藏人来说，莲花生在他的整个人生中从事神奇的活动，他被认为是佛陀，是菩萨，也是八十四位大成就者的总体。因而他直接对西藏人民体现了全部神圣的善业的力量。他的肖像在西藏随处可见，他的名字和他的根本咒语"嗡阿吽瓦齐尔古茹白玛悉地吽"(OM AH HUM VAJRA GURU PADMA SIDDHI HUM，意为"嗡阿吽金刚上师莲花成就吽"，嗡阿吽为密咒的三个根本字)经常出现在西藏人的口中。

这一幅珍贵罕见的图画是已知的最早的莲花生大师唐卡画像之一。虽然有一些早期的壁画上的莲花生大师像已为人们所知，例如(拉达克的)Alchi 寺的拉康索玛(Lhakhang－soma)的壁画，绘于十二世纪晚期到十三世纪初期，但是莲花生大师的唐卡画直到十六世纪及以后仍然比较少见。画面上莲花生坐在有五层垫子的宝座上，由他的两位明妃陪伴。在他的右边站着孟加拉公主曼达罗伐，她穿着西藏中部地区十一至十三世纪的绘画中所见到的菩萨像的半透明的服装。莲花生的左边站着益希错杰，她是由西藏王妃出家的瑜伽母，穿着长而厚重的罩袍，如十五世纪至十七世纪西部西藏的作品中所见的服装。她们都在向莲花生大师献礼。莲花生右手拿着金刚杵，做出镇摄姿式，他的左手捧着一只白色的颅碗，象征已证悟绝对的空性，颅碗中有一个装着长生不死药的瓶子，象征

他是阿弥陀佛和无量光佛(无量光和无量寿)的化现。他的左前臂抱一根修行者的禅杖,斜靠在左肩上,杖顶上有交叉的金刚(象征慈悲和智慧的结合)、长生不死药瓶子、三个人头(新鲜的、干缩的和枯骨的,象征三毒被征服)和三叉戟,象征他精于控制瑜伽的微妙的神经系统的三种脉线。他的罩袍和装饰表现他高贵的身份。他戴着一顶独特的修行者的帽子,代表他洞察一切的特征,在本图的实例中,隐约可以看出它是一个横切的背光环绕的黄金海面的形状。

穿着宽大罩袍的莲花生大师显出相当文雅的形象,有一对薄的圆形耳环,一顶高高的帽子。他的脸相当长,然而丰满而平整,展现出他容貌的天真纯朴。他的一双圆眼睛专注凝视,宽阔的嘴唇略微张开。他粉红色的皮肤、他素苔藓绿和暗蓝色的背光与他亮绿色、浅棕色和暗红色的服装的柔和色彩形成强烈的对比。蓝色、白色和金色的边沿及线条使得明暗闪光的图形显得生气蓬勃。在他的外衣下面可瞥见的几条虎皮(在胸前领口处)增强了装饰的着重部分。在红综色的罩袍上细心地绘有光辉的宝石、星形和各种花的图案。他的金刚、耳环和背光的边沿都用镀金的凸面做成,这是十四、十五世纪特别流行的一种技法。这些细节使得莲花生大师像成为最令人感兴趣的人物图像,不然的话它就会成为色彩单调、布局呆板的图形。与神龛的红色背景形成对比的是莲花生的两位明妃被突出的卓越的淡蓝色头光。这种颜色是在别的绘画中很少使用的软色调,在十七世纪是比较罕见的,因此它看来是较早期的作品,甚至可能与图52中的十二世纪的摩诃葛剌像和差不多同一时期的一些尼泊尔的手稿画相同。在十四世纪晚期到十五世纪初期,看来它又再次被推广。

围绕中心的佛龛的排列组织是一些圆形图，以简单的葡萄藤状花纹划分，各自包含一些人像。他们包括寂护剃度的西藏最早的七名比丘，由国王墀松德赞派往印度学习的一百零八个译师中的一些人，以及全部的莲花生大师的二十五位主要弟子。这些僧人都戴着红色僧帽，穿着红色衣服和棕色罩袍。他们活泼的姿势都相当具有个性。莲花生大师的二十五位主要弟子是：国王墀松德赞本人、王妃益希错杰、比丘译师毗卢遮那、比丘嘉哇却央、南喀宁波、益希宣努、益希央、益希德、泽芒、噶哇贝孜、嘉哇洛追、卓·吉穷、定巴·南喀、玛·仁钦却、王妃益希错杰的兄弟贝吉多吉和嘉哇绛曲；俗人努钦·桑结益希、卓·贝吉益希、朗·贝吉僧格、多吉都迥、索波·哈白（蒙古人）、贝吉藏曲、贝吉僧格，另外有贝吉旺曲和大臣官却迥乃。在画面的顶端，中心是释迦牟尼佛和莲花生大师的前辈们；无量光佛在释迦牟尼的右边，四臂观世音在释迦牟尼的左边。在宝座的下面，在莲茎的两边向左向右分别是印度的大师寂护和国王墀松德赞。在中心的最低的一排，是宁玛派修持中最突出的三尊最大的本尊神：黑色的是有三张脸、六只手臂、四条腿和白色翅膀的拥抱明妃的胜乐饮血金刚（Chemchok Heruka）、大红色的是手握一柄金刚和一只蝎子的称为古茹扎波（Guru Drakpo，威猛上师）的莲花生大师，天蓝色的女神是图多达瑛（Tutob Dagmo，法力主母），她有一张脸双臂，正做舞蹈姿式。本尊神是证悟的一种特别生动的表现形式，表达实践修行者对体验的追求，因而也是一种证悟体验的一种特殊类型的物质的人体范例。胜乐是证悟的神的凶猛、英勇和男性的形状。

这幅唐卡在许多方面都是稀有的。它有一种明显的原作

和修改有趣地混和的现象，因而它看起来结合了若干种风格传统。在大多数情况下，这些传统的要素以流利的手法被表现的相当清楚。这在葡萄形圆圈、莲花、头光和佛龛的画面中显得特别明显。那些猛恶神的像是自十二世纪以来西藏中部地区广为人知的风格。然而，莲花生大师和他的门徒的图像则展现了一种更重要的风格式样，清楚地利用了汉地的宽幅布帛画的技法。莲花生大师的画像从绘画风格上看，似乎更多地使用了十五世纪第二个二十五年建造的江孜白居寺塔的壁画的样式。这是将这幅唐卡判定为出自中部西藏地区和白居寺建寺时代的基本要素。两位明妃像是一种有趣的对传统风格的简化型式(例如曼达罗伐)，从样式看是十五世纪晚期西部西藏的风格(例如益希错杰)。画中间的莲花花瓣的型式是其他一些十五世纪前半期唐卡中见过的，不过在这幅唐卡中它们是被单独画出的，因而显得很鲜明和风格独特。像葡萄形的圆圈和佛龛下的花柱等要素则来自印度尼泊尔风格，犹如在这一时期在西藏中部地区的唐卡和壁画中所见到的那样，不过还有一点，这种简捷的画法是相当特殊的。这幅唐卡确实是图48那幅在大部分画面上更加精心制作、在莲花生大师的脸部做了更加整齐的处理的唐卡的风格形式上的一个先驱者。这两幅唐卡可以代表十四到十五世纪西藏中部地区宁玛派的画风趋向或画派。因此，和同时代的与萨迦派以及后藏地区的其他重要寺院有关的作品相比，它们是代表一种风格传统的重要的作品。这幅唐卡对一些磨损的地方做过部分的修补，在它的左下方有一块补片，不过这些并没有减低它作为难得的早期的莲花生大师画像的珍贵性和重要性。

图47
莲花生大师
西部西藏
十五世纪下半叶
黄铜，以及铜、银镶嵌
高24英寸(61厘米)
齐默尔曼家庭收藏(Zimmerman Family)

莲花生大师的这尊铜塑像是所有西藏艺术品中最为特别的一件，这不是由于它生动而有力的线条的优美，而是由于卓越的神秘主义的文雅风格。一张表情慈悲的脸严肃地注视着世界，这可以从略微倾斜的头和特征部分如头发和饰物的精美雕刻使人敏锐地感觉到，高而苗条的身材，相当准确匀称，使塑像显得比正常情况下更高一些。有皱皱的外套包住身体，衣服的细而平行的零碎的折纹使塑像又增加一种虚幻和闪光的触觉。一双眼睛镶嵌宝石和铜的嘴唇，给人一种能真实感觉到的表情热切的风格特征。他的右手握着通常的法器——金刚，做三护佑姿式，而左手平摊做禅定姿式，托着一只颅碗；在左臂上还有一个安装禅杖(现已丢失)的孔。在罩袍上有精美的雕刻的花纹装饰，它们与十五、十六世纪西部西藏的造像上所见的式样相似。对外形的巧妙的修饰和平展的折痕及有力的曲折的衣饰也与这一时期西部西藏的古格风格有关，尤其是与扎布让(Tsaparang)的红庙的大约建造于十五世纪后半叶的塑像相关。其造像风格的优美和形象的神秘情调也总体上与西部西藏的风格相一致。

这尊塑像与基底座是分开的，用铆钉把它牢固地铆接在

基座上，铆钉头砸成“极乐旋”(藏语为 Gakyil)的形式。基座的风格看来肯定与杜奇在后藏萨迦寺所拍照的印度式佛塔的塔座形式有联系(杜奇1973年书，正文167页)。在基座的前面的向内收进去的部分带有镶板。在中心的镶板上是一个大的金刚，在其两边各有四大天王中的两尊，从左到右依次是：毗沙(Vaisharavana，北方的多闻天王)、持国天王(Dhrtatashtra，东方)、增长天王(Virudhaka，南方)和广目天王(Virupaksha，西方)。在基座背面的底边上，刻有一段铭文：“那摩古茹白玛耶(顶礼上师莲花生)！王米旺贡噶杰布(委托)此莲花生大师像，把成就赐给看到它的人，使他们尊崇佛法，奉行佛法，使他的地区和臣民财运增盛，尤其是完成他的父亲和母亲的心愿，由此实现他利乐众生的纯洁心愿！”(这段铭文已有部分磨损、这是其要点)。米旺贡噶杰布身份尚未判明，推想他可能是西部西藏的小王国的一个地方统治者。

图48

莲花生大师和二十五位成道者

西藏中部地区(?)

十五世纪下半叶

唐卡，棉布上的树胶水彩画

$22\frac{1}{2}$×17英寸(57×43.2厘米)

维多利亚和阿伯特博物馆(Victoria and Albert Museum)藏品

伦敦

劳瑞(Lowry)1973年书正文63页

莲花生大师坐在三叶形佛龛上，与他的两位明妃曼达罗伐和益希错杰在一起，她们分别站在他的左右两边。在中心群的周围，是旋动的葡萄形内有人物像的个别的圆圈，这些人物是莲花生大师的二十五位最为著名的西藏弟子，在顶上有七位，其下面左右各有八位，剩下的两位在底部左起第二行。他们的身边分别写有名字。这些门徒的肖像姿态生动，有的在辩论，有的在空中飞行，有的在讲经，如此等等。这种运动的形像的风格见于中部西藏和哈拉浩特(Khara khoto 黑城)的一些早期作品并以一种晚期的形式再现于这里的作为背景的山，在右面底部往上第二个人像的背后。一些与这幅唐卡的肖像相似的简化图像，出现在十五世纪后半叶的古格唐卡中。在底部是几尊本尊神(Yidam)和护法神：中心左面的红色凶猛神像据题词说是古茹扎波(Guru Drakpo)，是莲花生大师的凶猛本尊形式；坐在中间的庄严的神像身份尚未查明；中心右面的穿长罩袍的像叫做玛朗扎波(Maning Drakpo)；再往右是蓝色的有许多手臂的那噶(梵文 Naga，一种蛇形的龙，从他的尾部正喷出水来)。与那些在信徒看来已成为完全的觉悟者的本尊神不同，护法神是强有力的佛法的护卫者和追随者。通常情况下，他们原先是世俗的神、是被佛教大师驯服和役使的。较小的白度母和绿度母像坐在莲花生大师的莲座下的从红色湖面中生出的莲茎的左右。绿度母的右面坐着国王墀松德赞，他持有智慧之剑和经书《智慧到彼岸》(似指般若经)，被认为是文殊菩萨的化身他通常包括在莲花生大师的弟子之内。在佛龛上面的中间位置，是红色的阿弥陀佛，他是莲花生大师的原身，还有白色的四臂观世音菩萨，有时他被描绘为给莲花生大师加持的化现人身。

大成就者莲花生大师以其简化的跏趺坐姿坐在中心，握持金刚杵、禅杖和颅碗。他穿绿色绸缎长袍和红色长袍，最外面是一件有补片的棕色罩袍。全部以金色图案装饰。包住他胸口部位的长袍的镶领以虎皮绿饰。他的乌底衍那式样的带有几排几何图案的帽子为暗红色，还有像长头巾的帽垂，垂到他的两肩上。一簇鹰翎在帽顶的一个金色金刚上竖立。他的脸部不平常，面颊和下鄂显得长而丰满。这看来是莲花生大师像的一种特殊型式，它也出现在图46中。他的眼睛和黑而发亮的眼珠给人特别深刻的印象。用锋利线条勾画出的威势逼人的面容带有一些抽象的意味。它的杰出贴近于与汉地风格有关的更加自然主义布帛画和图46的画像。两颗发出巨大光焰的宝石从他的头光和背光交叉处突现出来。类似的装饰也出现在不列颠博物馆的释迦牟尼画像上。莲花生大师的深蓝色身光填满螺旋线形图案，这是相当简单轻快的素描。莲花生大师的两位明妃穿着短外套，戴着缀有珠宝的头巾。与图46不同，两位明妃都穿类似的裙子。大多数弟子穿着红色僧袍，袍上面有典型的四瓣金花图案。唐卡的深暗色调和各个小的人物像的活泼姿式、各个金色的点、莲花生大师锐利的眼睛和他的文雅风度、慈悲的面容给这幅绘画加上一种特殊的动感和魅力。

这幅唐卡的颜色的基调是暗绿色和红色，加上金色的明亮部分和白色的点缀。这种颜色搭配在十七世纪时很盛行，但是这幅画表现出这种配色的早期阶段的一些特征，这很可能是，这幅唐卡应该与十五世纪的曼日风格(Menri style)有关，我们现在只能从文字记载知道，它对十七世纪的新曼日风格有重要影响。这幅唐卡可能绘于十五世纪下半叶，而且它极可能出自中部西藏地区。它的莲花生大师像的风格和佛龛拱形

式样，看来与图46那幅最早的唐卡有关。可能这两幅画代表了某一地区的宁玛派风格传统。

图49
莲花生大师及其生平
西部西藏，古格
十六世纪至十七世纪上半叶
唐卡，棉布上的树胶水彩画
56×38英寸(142.3×96.5厘米)
罗伯特·哈特菲尔德·埃尔·斯沃思(Robert Hatfield Ellsworth)私人收藏
杜奇(Tucci)1949年书，373—386页。

此幅暗色调的神秘图画表现莲花生大师及其两位明妃，环以莲花生大师生平传奇故事画。暗色调的背景突出了闪烁的金色，使人们看到围绕瑜伽修行大师的典型宗教氛围。曼达罗伐和益希错杰分别穿着印度和西藏式的服装，站立在画面中心的显得巨大的莲花生大师像身边作为侍从，这里把莲花生大师令人敬畏的形像，画得十分逼真和文雅，这是西藏美术作品中的最令人惊异的莲花生大师像的代表作之一。它表现了本画的构图倾向。多种环境地点的基本风景和建筑物，创造了流动的不确定的空间场所的细微差别。莲花生大师的外衣宽松地罩住他的身体，带有一种自然的悠闲意味。我们可以意识到这些外衣下他身体的稳固坚实。他的头光和背光与惯常见到的轻快的花纹图案或朴素的单色相比照，是在空阔的暗色上杂以精巧的金色光线。这每一个特征都是非凡超群的。他

的金色的脸庞、巨大的圆睁的眼睛同时表现他内心的深沉和洞悉外界的视野。平坦地拉出的红线勾画出他的脸庞，与此成为对照的是，用优雅的小束细线画出他的光亮而卷曲的头发、眉毛、胡须。他的暗色的外衣，不仅有细花图案装饰，还绘有金色的云纹和几何图案，而且在外面的棕色罩袍上有一种罕见的巨大的、粗体的变化莫测的图案。还用奇妙的金色宽带把暗黑的蓝色和泛红的棕色结合起来。

莲花生大师生平事迹的场景在半透明的暗色的大气层中围绕他展开。云彩是烟雾状的淡紫色、蓝色和红色。金色的镶边上嵌在棕色的基础上。建筑物是暗棕色和桔红色的。生平事迹从顶部中间开始，三幅为一组：(1)：阿弥陀佛在他的天国乐园中，第二幅按反时针方向移动，围绕着画面中心配置。画面左边的一半表现莲花生大师在印度的生活，右边的一半表现他在西藏的生活。在上面左角是(2)：一个巨大的场景描绘他出生的事件，人们发现一个八岁的男孩坐在乌底衍那国的一个湖中央的一株莲花上。人们把他放到一辆马车上送去见因陀罗菩底(Indrabhuti)国王，国王把他认作儿子。从阿弥陀佛射出的光线同时照到在莲花上的莲花生大师和坐在王宫中的国王的身上。另外一个场景是(3)：描绘莲花生大师在清凉寒林(藏语 Silwatsal，印度摩羯陀国金刚座东南一尸林名)墓地获得瑜伽法力并击败魔鬼，在这里，根据藏文题记，他得到一个名字，叫做尼玛俄色(藏语 Nyimay Ozer)意为阳光。在这下面是金刚手(Vajrapani)和金刚空行母(Vajradakini)的像出现在他们的背光的前面。(4)在他们之下，是莲花生大师发愿在措巴(Tsogpa)的墓地修苦行，在那里他获得金刚亥母(Vajravarahi)的预知神通，并得名为多吉扎波(藏语 Dorje

Drakpo)，即凶猛的金刚。接下来，我们看到，(5)莲花生大师在一座佛塔前会见比丘释迦密达罗(Shakyamitra)。接下来的场景(6)表现莲花生大师和他的怛特罗经咒的老师圣人普罗跋哈斯底(Prabhahastin，光明象)在一个洞穴中交谈，他给莲花生大师的名字为僧哈那达(Simhanada)(狮子吼)。接下来是莲花生大师在许多修行者中，他得名为洛丹却色(Loden choksey，意为智慧崇高)(7)，与本教法师斗法的一段插曲，这是西藏早先的佛教僧人的传说，是一位堪布告诉杜奇的。莲花生大师对僧人们谈话(8)，莲花生大师在玛罗底(Marati)洞穴中获得无量光佛的秘密传授(9)。再往右是施主们，两男两女坐在摆着装有供品的盘子的桌子前面(10)。莲花生大师在印度的生活的最后一段插曲在左下角表现，按顺序排列是他和他的印度明妃曼达罗伐(11和12)。最突出的场景是一个著名的故事，题记的文字说，莲花生大师"到了萨贺尔(Zahor，在孟加拉)，并在一团火中燃烧(和曼达罗伐一起)，他显示奇迹使火烧到一个湖中。"(杜奇1949年书，384—385页)接下来的场景表现莲花生大师和曼达罗伐在一辆马车里和莲花生大师在宫中说法。一个凶猛的人像大概是表现莲花生大师消灭企图暗杀他的异教徒，另一个较小的金刚橛(Vajrakila)神像，是莲花生大师幻想出的一个分身，一般认为他是莲花生大师开示金刚橛怛特罗时的形象，莲花生大师就是以这种形式结束他(在印度)的事迹。

在画面底部的中间部分开始了他被国王墀松德赞邀请到西藏的故事。国王的密使喇嘛智雅那鸠摩罗(Jnyanakumara)被描绘为来到莲花生大师的坐像前面，他当时居住在那烂陀寺。智雅那鸠摩罗背来了一捆(礼品)，并有两名随从陪伴

(13)。在上面是莲花生大师和国王在西藏会面，他们都骑在马背上(14)。他们会面的地点刚好在桑耶寺和穿戴盔甲的众神的下面，众神中的一位是贝哈尔(Pehar)，他是专门守护桑耶寺的神(15)。在右下角是莲花生大师和两位喇嘛一起对众人说法的盛大场景。一位喇嘛是桑耶寺著名的堪布寂护，他是国王墀松德赞的老师。在上面是莲花生大师在王宫中对一位妇女说法(16)，在这上面是一座巨大的寺院，看来莲花生大师是在翻释佛经(17)。继续往上到右边中部的场景表现莲花生大师在飞翔(18)，以及在公主白玛嘉(Padmagyal)去世后，莲花生大师在桑耶秦浦的山洞中教导国王(19)。莲花生大师以金刚舞姿骑在一只老虎身上，手举金刚杵，做驱邪法印(20)。在这上面的一大片，莲花生大师在系列洞穴中，这表现他埋藏"伏藏"(藏语 terma，密藏的经典)的各个地点(各有一个标志)，或者是在那里的石头上留下他的手印或足印(21)。最后的场景表现莲花生大师离别国王(22)，前往食人巨人的国度(rakshasas 魔)；在右上角，我们看到他坐着，两边有两位龙神和吃人恶魔。

根据唐卡底部的题记，杜奇推测这是一套别人不知道的系列唐卡的第一幅。它在构图形式和一些细节上和古格风格前后相承，特别是在较小的场景中显示出它源出于西部西藏。在风格上看，这幅画应该被归入西元十六世纪的第三个二十五年的索南嘉措(藏语 Sonam Gyatso)唐卡(古格寺的)和大约一百年以后的1675年绘制的贡噶扎西的画像之间的年代。虽然它确实是十六世纪的古格寺院绘画风格的延续，但是从图上的建筑型式、新的强调自然主义风格的特点，使人认为它绘于十七世纪。这幅作品中人物肖像的魅力和风格基调使它

可以跻身为西藏最卓越的美术作品之一。

图50
在铜色圣山的莲花生大师
西藏中部地区
十六世纪到十七世纪初期
唐卡：在棉布上的树胶水彩画
$28\frac{1}{2}\times 23$英寸（72.4×58.4厘米）
齐默尔曼家庭（Zimmerman Family）收藏

这幅非常精美和细致的绘画表现在印度西南方向的一个大洲上的铜色圣山（the Glorious Copper Mountain Paradise）上的莲花生大师。他被说成是统治那里直到劫末，以此保护南赡部洲的众生不受天魔和死魔的伤害。这个圣地被说成是在扎玛罗（Chamara）岛上，岛的一边面对着印度，以食人恶魔的国土而著名。在岛的中心是一个大海，海面上隆起一座高山，山顶上有宫殿，莲花生大师在那里以各种形式讲授经典，开示怛特罗，以启蒙、解说及修行约束众生，使他们进化并得到安乐（杜奇1949年书，617页，注295）。

在这幅图画中的宫殿是特别的，它有四层，而通常是三层。按三层的结构，圣地被称为三佛身的住所，第一层表现化身，第二层表现报身，第三层表现法身。在这幅图画中，我们看到上述三层置于莲花生大师之上，而莲花生大师与他的明妃坐在最低一层的平台上，可能这象征莲花生大师自身是所有三佛身的结合。宫殿由一道墙环绕，它的各个大门由四大天王

分别守护，但画面上只有三个天王可以看见，东方的护国天王在中心位置，手抱琵琶，南方的增长天王在左面的大门，举着带火焰的宝剑，北方的多闻天王在右面的大门，手执旗帜和鼬鼠(吐宝兽)。在庭院的中间，有十名空行母在跳舞和演奏天界的音乐。在宫殿第一层平台上出现莲花生大师和他的明妃益希错杰拥抱的像。莲花生大师的八大化身之一是措吉多吉(藏语 Tsokyey Dorje，梵文 Saroruha Vajra，海生金刚)，是一尊双身佛，男性为蓝色，女性为白色。但是在莲花生大师的天国宫殿中描绘他的两性结合的形像，是极其罕见的(对照埃森 Essen 和蒂各1989年1月书，200页。那里的第一层是通常的莲花生大师像，没有明妃)。他右手执金刚斧(一种刀片弯曲的刀)，左手捧着里面放一只盛不死药瓶子的颅碗，而益希错杰拿着一朵红色莲花和一本书，还有一只颅碗，内装一个花瓶和鲜花。在他们的左右两边，是各种本尊神在各自的佛龛上：在他右边的是三面两臂有翅膀的饮血金刚(Heruka)双身像，有三张脸的凶猛的空行母，一面双臂的蓝色金刚主(Chakrsamvara)和红色金刚亥母(Vajravarahi)双身像；在他的左边是：红色的凶猛的马头明王(?)双身像，一个有三张脸的正在舞蹈的红色空行母，一个双臂的红色凶猛双身像。在他们下面的院子里是一尊四臂的凶猛双身像，很可能是摩诃葛剌像。在宫殿的第二层，是观世音菩萨的双身像，是两个坐着的拥抱的神像，象征化身佛。在第三层，是密宗的无量光双身像，象征报身佛。在宫殿最上面一层，是僧人装束的阿弥陀佛，由两尊西天佛(Pratyka Buddha)陪侍，是表现法身的一种象征。有许多正在开花的植物环绕着宫殿，宫殿位于一座大山上，大山以一些突出水面上的小山丘和悬崖来表示，在那里的红色和白色相

间的莲花上，坐着四个空行母，正在对伟大的古茹仁波且(Guru Rinpoche)即莲花生大师的住所献礼致敬。

宫殿上部还有几排佛龛，一些重要的神分别被安置在这些佛龛中。一共有二十四个佛龛，两边各有十二个。在左边，按从左到右的顺序，顶上的一层是莲花生大师、初成佛的普贤菩萨(Samantabhadra)和金刚菩萨(Vajrasattva)；第二层是宝生佛(Ratnasambhava)、阿弥陀佛(Amitabha)和不空成就(Amoghasiddhi)；第三层是文殊菩萨(Manjushri)和白度母(White Tara)；第四层是绿度母(Green Tara)和因陀罗菩提空行母(Indrabhuti Dakini)；第五层是：一尊头顶上有红色佛头的双臂白色观世音菩萨(White Avalokiteshvara)；第六层是一尊戴红色帽子穿白袍的人像。在画面上只有此像才有题字说明，但是文字无法辨认。在右边，按从左到右的顺序，顶上的一层是金刚持(Vajradhara)、大日如来(Vairochana)和阿闳佛(Akshobhya)；第二层是阿闳佛或是释迦牟尼(?)、药师佛(Bhaishajyaguru)和无量光佛(Amitayus)(?)；第三层是一位喇嘛和蛇神林陀山王(Muchilinda)随护的释加牟尼；第四层是文殊菩萨(Manjushri)和六臂观音(Shadakshari)(?)；第五层是金刚手菩萨(Vajrapani)；第六层是四臂摩诃葛剌双身像。在底部左右两边共有八个深红色的佛龛，加上中间佛龛，莲花生大师在这些佛龛里示现各种身相以驯服恶魔。在中间的进入该岛的主要大门处是一尊有十一个头的守护神、他可能是一位罗睺罗。在他的上面，莲花生大师坐在一间楼阁中，有三个头即新鲜的、干缩的、枯骨的人头在莲花生大师上面的屋顶上堆积，显得像一根巨大的禅杖竖立在他坐着的楼阁中。散布在周围的景物是一些吉祥的动物，如一匹马、两头大象、

一群鸭子、贝壳、一头公牛和缩着脖子的仙鹳，这些动物在单纯的山水风景之上增加了画面的优雅和精巧，使其更有吸引力。

暗蓝色是这幅唐卡主要的底色，配以多数建筑物和人像服装的玫瑰红颜色与之协调。精致优雅的建筑物装饰和服装设计，则大部分用金色，这是它在色调风格上的强烈特征，而此点显然与十六到十七世纪的莫卧儿(Mughal)和拉其普特(Rajput)画派(以及类似的)印度绘画作品有联系。唐卡中所绘风景的格调看来与十六世纪的绘画相符，这一特点有助于确定这幅作品的年代。在人物画风格上，它在细部画法上类似于尼泊尔画，而在大的方面则相似于前面的两幅莲花生大师唐卡，而他们与同时代被西藏绘画彻底吸收的汉地风格有关。这种折衷混合显示这幅精致的唐卡或许来自西藏中部地区。

这幅珍贵的唐卡是一件重要的有特点的早期作品，它以出众的特写在宫殿的下面三层描绘了拥抱着的双身神像。与此相同的较晚的绘画见于汉堡的埃森收藏品中(埃森和顶果1989年书，第1卷，200—201页)。这可能由于这种不强调铜色山然而有佛龛层次的构图形式在十六世纪后期已在某一地区流行并作为一种独特的形式延续下来。根据顶果仁波且的有趣的意见，这种显现铜色山圣地的幻象对那些临终的寻求死后在那里再生的信徒具有指引方向的意义。这幅唐卡不同于常见的另一类型的作品，常见的关于这个主题的构图着重表现巨大的铜色山和山上的宫殿建筑，只是没有这幅唐卡中的那一层独特的佛龛，就如从内沃克博物馆(Newark Museum)的藏画所见到的。比它更晚一些的作品有更多的宇宙论的延伸，可能代表了另一不同的地方变体，可能是来自西部西藏。

图51

宁玛派上师

西藏中部地区或西藏东部地区

十七世纪至十八世纪早期

唐卡，棉布上的树胶水彩画

$31\times22\frac{3}{4}$英寸（78.8×57.8厘米）

收藏者：约翰·吉莫尔·福特夫妇（Mr. and Mrs John Gilmore Ford）

劳夫（Lauf）1976年书a，114页。

画面中心是大片明亮的红色背景，一位给人深刻印象的宁玛派上师占了全图的四分之三，除了他和施主以外，画面中每个人像都有一个题名。围绕着上师，是他前几世的转生或是有血缘关系的大师的身像，以此造成如闪烁的光线的运动场景。上师以他的右手做说法的姿态，而他的左手优雅地拿着一函暗蓝色的经典。一句藏文写在对准他的地方（上师像所在位置的背后），内容为："甚深道在此。"上师的头光上面是白度母，而白度母的上面是文殊菩萨。在顶上一层，从左向右依次是噶哇东赞（Karwa Tomgtsen）、目犍连子（Maugalyayana，释迦牟尼的主要弟子之一），文殊菩萨（Manjushri）、室利僧哈（Shri Simha）和寂护（Shantarakshita）。第二层从左向右依次是吉索达瓦（Gyiso Dawa）、多吉杜迥（Dorje Dujom）、米突达瓦（Mitub Dawa）、洛追（Lodro）、鲁易坚赞（Luyi Gyaltsen）和洛本则莫（Lobpon Tsemo）。左边从上往下有四位上师，即楚

坚扎巴（Tsungyen Drakpa）、特钦仁波且（Tegchen Rinpoche）、著名的隆钦热迥(Longchen Rapjam)和鲁珠嘉措(Ludrup Gyatso)。右边从上往下有三位上师，即索南坚赞(Sonam Gyaltsen)、噶伍热迥(Gau Rabjam)(?)和多吉丹巴(Dorje Denpa)。在画面底部，左角上是施主僧人，坐在三颗发光的宝珠前面。在中间是凶猛的保护神吉祥天女(Palden Lhama，班丹拉莫)，她正骑马穿过云雾。在右角上是密教形式的瞻巴拉(Jambhala，一尊财神)，他拿着他的吐宝兽(鼬鼠)，以武士的姿态脚踏象征贪婪的尸体。一些学者推测，画面上的这位上师，是较近代的一位宁玛派的转世活佛，杜迥仁波且(Dujom Rinpoche)。确定这一点，至少是因为对周围的各个人像没有明显的教理能把他们这些不同的但又十分著名的人物连接成为某种特定的教法的传承世系，因而他们极可能是画中的主尊上师以前的历次转生。

画面中的风景，出现了山丘，瀑布和树木等，但是它们像画面主要部分一样，事实上溶入到全为红色的背景中，组成这幅特殊类型的唐卡的特色。我们还没有找到任何文字资料说明这种全红色背景的意义。无论如何，红色是强有力的宗教祭仪和行为颜色。红色是热情的颜色，它表现阿弥陀佛变化的莲花佛和五明智慧，也许更紧密地与普遍的慈悲相关联。在画面顶部中央的智慧本尊神白色文殊菩萨和作为慈悲和法力的本尊神的度母，直接位于上师的头上。这很可能说明，红色类型的唐卡用来表现慈悲和法力的强有力的结合，是献给对佛法有贡献的单个的上师或他的世系的专门的礼物。

这位上师坐在画面的中央。他的身体很大，他的脸显得有力，有整齐的黑色胡须。他的眼睛文雅，黑色眼珠在白底色上

热烈闪光。他的面容有一种机敏和威严的气势，显得能控制周围的环境。用少许黑色、白色、蓝色填满眼睛部分，丰富了整个画面的单调颜色。

这幅唐卡看来是“红色风格”的发展过程中相当早期的作品，它是此类作品中最有力例证之一。它有限地利用金色，线条生动而相对自由。上师的罩袍的束拢形式是十七到十八世纪绘画作品中的一种风格特征。而简化的扇形展开的莲花花瓣形式是从十五到十六世纪的范例作品中的复杂图形演变而来。它的精干的技法、在图像学上的珍贵价值和它的良好保存状况，使这幅唐卡成为少见的美好作品。

图52

摩诃葛剌

西藏(?)

十二世纪

黑色沉积岩石

$7\frac{1}{2}\times4\frac{1}{2}\times1\frac{1}{2}$英寸(19×11.5×3.8厘米)

图片与实物同大

罗伯特·哈特菲尔德·埃尔斯沃思(Robert Hatfield Ellsworth)私人收藏

摩诃葛剌是在西藏最普及的可怖的神像之一。有一种关于他被文殊菩萨和观世音菩萨制服的传说，有时他被尊奉为慈悲的菩萨的一种可怕的示现。摩诃葛剌可以算作一种本尊神，执行使众生觉悟的职责，被信徒们识别或选择、为凶猛的

保护者、佛法的监护人和追随者。他的身像在描述他自己的摩诃葛剌怛特罗的经典中是作为一尊本尊神，并与大成就者夏哇日巴(Shavaripa)有关。在近代西藏更通常把他作为一尊息灾的主要的护法神。在十世纪到十二世纪的西部西藏，则特别盛行把摩诃葛剌作为一尊本尊神，它来源于大译师仁钦桑布(Rinchen Sangpo，958—1055)获得的摩诃葛剌的启示，他把这尊神的经典从印度带到了西藏。这尊四臂坐姿的摩诃葛剌雕塑像是西藏艺术早期阶段的罕见的石刻作品之一，它很可能创作于西元十一世纪晚期或十二世纪。它有强烈的印度风格，甚至可能是印度艺术家雕刻的，不过它有一段藏文题记(难以认读)刻在背后，因此它又可能是西藏人雇人雕刻或西藏人使用的。极难得的是，它显然保留了许多最初的颜料。它的明亮的红色和金色、橄榄绿、肉色、蓝玉色紧贴于底色上，看来与底稿属于同一时代，使作品确实显得明快而浓艳。

这尊摩诃葛剌像显示出他是周围环境的主人的气势，他健壮、愉快而自信，他有巨大的方形的头、粗壮的手和圆胖的有红色脚掌的脚。用他的两只主要的手拿着一柄金刚刀切入一只颅碗，这象征着用智慧的锋利刀口切碎所有对尘世的贪恋，进入证悟空性的颅器。他的第二双手，右手拿着一柄锋利的智慧之剑，左手拿着有三个尖的禅仗(象征法力穿透阴险的怯懦体系)。用可怖的示威表明，摩诃葛剌具有战胜贪欲和克服内心违碍的法力。他有一张狰狞的脸，细长弯曲的眉毛和胡子，三只充血的黄色的鼓出的眼睛。他的下颌是强有力的，并由紧贴的弯曲的胡须突现出来，他的平静的嘴唇微张，露出尖利的牙齿，咬牙切齿的形象表示他粉碎一切邪恶的欺骗。他的身体宽大矮胖，他的腹部隆起，象征内在的力量。他戴着可怕

的装饰品，他的五层颅骨组成的王冠象征他使贪、瞋、我慢、嫉妒、无明等五烦恼转变为法界体性智、妙观察智、平等性智、成所作智及大圆镜智等五智。几条活蛇牢牢地缠绕在他的手臂等处，他所佩戴的耳环、婆罗门带，还有手镯、脚镯等。他的十五个新鲜人头组成的花环，象征战胜精神上的贪欲、狂妄、侵占、怨恨、伪善等等。一张虎皮系在他的腰间，虎爪系在他的肩背，虎头躺在他的右膝盖上。他的头发是红黄色，盘绕成紧密的发卷，尾端竖立，在他的头顶上闪耀，如超新星的光焰。他的容貌特征，有些显得恐怖，但有时又令人感动，他以庄严的姿态稳重地坐在一个代表自私魔念的屈服的肉色人体上。众多的细小的宝石串成带子或镶嵌物，给这尊华丽的雕像造成一种盛装的生动的气派。

一个有尖顶的拱形框架围绕着身像，它的边缘刻着火焰的图案。背后是凿空的，这样摩诃葛剌的身体的细部恰好能从背后看清楚。一行有可能是后来刻上去的藏文题记刻在背后贯通处。莲花座用巨大的珍珠镶边，有精细雕刻的颜色交叉变化的花瓣。底座刻成向内收的阶梯状，与许多波罗王朝时期的雕像的底座类似，但比较简单。底部有一个矩形的深$\frac{7}{8}$英寸的凿坑，推测是为了便于雕刻时握持。从它的迷人魅力和精细、厚重的身体形象，这件雕刻作品应与西元十一至十二世纪的印度波罗王朝的雕塑风格有关。这尊雕塑是西藏可以推定为西元十二世纪的重要石刻像中最为完美堂皇的造像之一。它显然有别于十一至十二世纪西藏西部的雕塑作品，也与刻于1292年的那一尊有更多装饰和华丽风格的巨大的石刻摩诃葛剌像（见斯托达德 Stoddard 1985年书）不同。

图53

金刚童子(金刚橛)

西藏中部地区或西部西藏

十一世纪晚期至十二世纪

黄铜

高$10\frac{3}{4}$英寸(27.4厘米)

内瓦克博物馆收藏,内瓦克(Newark),新泽西州(New Jersey)

为纪念埃里诺·奥尔森(Eleanor Olson)由杰克·齐默尔曼夫妇(Mr. and Mrs. Jack Zimmerman)捐赠,1970年

雷诺兹 (Reynolds)编,1986年书,77—78页

金刚童子(Vajrakumara,藏语 Dorje shonu)是被奉为有神奇法力的橛形短剑的神,象征锐利的智慧之光由法力凝聚在善业上。他是宁玛派在修行到摩诃瑜伽(Mahayoga)和阿努瑜伽(Anuyoga)层次时所供奉的密宗怛特罗的本尊神之一。应当理解,这位本尊有严格的瑜伽修行用法,它不能仅仅看作是对一种外部神力的崇拜或是一种宗教仪式活动。他的特别的形象直到瑜伽行者或瑜伽母能进入禅定的冥思中才能具体生动地显现。这种可怖的面部表情和精巧的身体造型在中枢神经系统中的深刻影响,开启瑜伽行者的繁感,清除对内心冲动的抑制。由此允许瑜伽行者通过冥想世尊而获得心灵上的感应,从而具有普通思想境界所不能察觉的强大的法力。

金刚童子的三个头六只臂膀四条腿的形象使人相当震惊,除左前方的一个手掌张开做获得方便法门的手印外,其他

均握着大的法器：两个金刚、各有五叉头和九叉头的两个带火焰的宝物，一个象征金刚橛的三叉戟形短剑，可以看出他的背后披着一张象征无明的大象皮，大象皮的两条腿在胸前交叉，铜像胸部还斜披着一张人皮，人皮的一双手在铜像腹部下垂着。一条绳索成波浪形缠在铜像躯干上，绳头紧密地盘挂于头发下端处。长及膝部的腰裙上绘有花朵和菱形图案作为装饰，腰裙之上又系着一张完整的虎皮，虎尾、虎爪、虎头都在前面下垂。直垂到底部的挂巾有多棱折纹，起到了铜像的中心轴的作用。

与图52的摩诃葛剌像相同，以活蛇做为铜像的装饰品中的耳环(蛇身盘绕，头部探出)、手镯、脚镯、婆罗门绳、头饰等。铜像的脸部略呈园形，与细长的身躯相比显得脸部略小。外露的大牙和鼓出的眼珠明显地表示忿怒，但是其相当可爱、愉快的动作姿态、丰满的脸颊和纯真的充满活力的表情又使人产生一种舒适的感觉。这极可能是西部西藏塑像作品中的早期的纯朴特性的一个例证。正如 V. 雷诺兹(V. Reynolds)在注释中指出的，它与克什米尔塑像的传统风格紧密相关。但是它的奇怪的比例、短的不协调的胳膊和较为粗糙的背部式样暗示它出自十一世纪晚期至十二世纪的西部西藏地区。它的蛇盘成的耳环、间距很宽的花环、分开的三个头、舒展的面部表情和相当优雅的腿部姿式都是早期西藏铜像的造型、尤其是源自九世纪至十一世纪克什米尔地区的造型的特点。这尊塑像和另一尊同样的塑像，在风格上被确定为十二世纪的作品，现在收藏于洛杉矶州立艺术博物馆(Los Angeles County Museum of Art)(帕尔 Pal，1983年书，209页)这两尊铜像是早期西藏艺术品中关于这尊金刚童子的最杰出的代表作。

图54

马头明王

西部西藏(?)

十二世纪晚期至十三世纪初期

黑铜,镀　　并部分上色

高$13\frac{1}{2}$英寸(34.3厘米)

齐默尔曼家庭(Zimmerman Family)收藏

莱依(Rhie)和瑟曼(Thurman)1984年书,112页;

毕古(Biguim)等1977年书,183页。

马头明王(Hayagriva)是藏传佛教一尊主要的本尊神(藏语 Yidam)。从宁玛派最早形成时期起,他就受到特别的偏爱。他被认为是观世音菩萨的凶猛形象,这样,他是大悲心的原型,因而也把他和莲花生大师的神变形象很好的联系起来了。他的最初的一种密咒,出现在《一切如来金刚三业最上秘密大教王经》(Guhayasamaja Tantra)中,是"嗡室哈白玛桑跋哇吽"(OM HRIH PADMA SAMBHAVA HUM,意为嗡宝马莲花生吽)。他有很多形象,通常是有三张脸、六只手、四条腿,有时还有巨大的双翅。他总是可以从在他的主要的凶猛恶神的头的顶上的那个小小的马头辨认出来,他由此被命名为马头金刚,或马颈(藏语 Rta Mgrin)。这个马头发出巨大的声音,而这种声音被说成是能够破除一切事物虚假的表相,展现真正自由的光明。

在这里,马头明王被塑造成有一张脸、两只手、两只脚的形象,这是瑜伽行者在冥想入定期间严格按照仪式程序观想

出来的。他的形体的每一部分都是令人恐惧的：三只瞪大的怒视的眼睛、咆哮的嘴里露出尖牙、焦急的神态富有挑衅性。蓄集着内在能量的宽大腹部向外突出。握着剑的右手威胁性地向上举起，他的左手抬高做一显示法力的手势，他的全身以活蛇作为装饰。他可怖的表情显示出大悲的法力，帮助我们克服内心的自私毒瘾和外部的违碍。忿怒转变为真实敏锐的智慧，成为克服深固的邪见和其他妄念、贪欲、瞋怒、骄傲等等造成的灾祸和苦难所必不可缺的因素。这个实例显示了马头明王在凶猛中所具有的慈悲的善力，显示了他在可怖的外表之下所具有的孩子般的纯真。

这尊铜像是现存的西藏雕塑像中最早的这位重要神（马头明王）的塑像。从它在雄浑的风格上与拉达克的阿齐（Alchi in Ladakh）的拉康索马（Lhakhangsoma）的绘画的联系，可以认为它大约是十二世纪下半叶或十三世纪的作品。要精确说出这件作品产生的地区是困难的，从扁平的脸型、生硬的修饰、与拉康索马的作品密切关系等，可以认为它出自西部西藏，然而从衣服的样式和折皱型式看，又类似于十二世纪晚期西藏中部地区的绘画和雕塑。

它坚固、均匀的魅梧形象表现出一种受到蛇形装饰和短裙折边的调节的统一性，这种线条的格式使人联想起早期的释迦牟尼的塑像。他的扁平、圆形的简单而程式化的脸部形象，类似于十二世纪的美术作品中的猛恶神的类型。有趣的是，这件早期的马头明王像没有颅碗，装饰品也很简单，着色部分和贴金部分是后来加上去的，是西藏崇拜的神像的风格。在这尊使人感动的神像上以其稳重、简单、有力的曲线和线条，创造了一种抽象的精炼的格调。

图55

金刚持(Vajrapani)

西藏中部地区

十三世纪后半叶至十四世纪初期

黄铜,保持原有色彩

高$11\frac{1}{2}$英寸(29.2厘米)

收藏者:约翰·吉莫尔·福特夫妇

从通常的级别上讲,金刚持作为雷电权杖(Thunderbolt Scepter,象征大慈悲法力的握持者,是体现所有诸佛的法力的天使菩萨,这正如观世音菩萨体现诸佛的大慈悲、文殊菩萨体现诸佛的智慧、度母体现诸佛神奇变幻一样。对瑜伽僧来说,金刚持是凶猛性质的本尊神,象征克服懈怠的奋进力量。这种坚韧勇猛、精力充沛同时又举止优雅的金刚执雕塑像的风格,晚于十一世纪后期至十二世纪初期流行的早期的纯朴而形象可怖的金刚持像。从它的风格看,其装饰布置、面部形象、大的曲线变化可以推定它具有十三世纪晚期中国南方杭州附近的飞来峰的著名的汉藏融合的石刻像的风格。其独特的发式如同有尖顶的叶纹装饰板,类同西夏(Xi—Xia)的一些头饰(时代为1227年以前)。虽然时代晚一些,但图1中的巨大的金刚持像与这一尊是同样的金刚持类型,一尊猛恶的本尊神和清除障碍者。由此,这尊像的右手挥舞金刚,做一种驱逐邪魔的姿式,左手做一个食指向上指的具有威力的手势。他的绷紧的姿态是精进的勇士姿态(Pratayalidha,藏语 Gyon—

brkyangs，意为左腿外伸绷直的姿式），它以弓箭手的站立姿式为基础，但是类似于西方击剑术中的诱敌的状态。这尊精美的金刚持铜像，戴着花朵图案的胸饰和虎皮的紧身缠腰布（其在两腿间的折边部分破损了），都准确地蚀刻出来了。这种对比结构的装饰品布置，也是十二至十三世纪西藏中部地区的唐卡和雕塑的特征。确实相同的有对面部的处理，包括愉快、警惕的表情与呈扇形的眉毛、螺旋形的唇须和短而卷曲的串脸胡等绝妙的图案。

这尊以欢乐的热情完成的雕塑融进了与人的特质很不相同的神秘色彩、早期西藏本地的造像特征。巨大的头部和手臂，都经过巧妙熟练的处理，似乎受到印度的摩诃葛剌造型的影响。从简单的装饰所表现出来的风格，暗示它出自西藏中部地区，很可能是后藏地区。这是一件位于过渡阶段的极好的代表作，介于早期阶段和十五世纪伟大的自然主义风格发展时期之间，因此这件作品填补了西藏雕塑史上的一个短缺的环节。因此它无疑是从十三世纪至十四世纪直到近代的最重要的可怖神像的雕塑之一。

图56

摩诃咱克拉（大轮）：金刚持和明妃

西藏中部地区

十五世纪前半叶

黄铜，镀金并部分上色

高$15\frac{1}{4}$英寸（37.6厘米）

齐默尔曼家庭收藏

帕尔(Pal)1991年书,图67

这一尊双身像激发和放射出强大的震撼力,三头六臂的金刚持菩萨的强烈的情爱造型主要是与对龙族(Nagas,隐藏在海底的像蛇的形状的龙)的征服联系在一起。明妃有一头两臂并紧紧抱着金刚持菩萨。金刚持菩萨拥包明妃表现“父母”(藏语 Yab－yum)两性融合为一体,明妃的右腿抵靠他的左腿一直到脚根,她的左腿抬起紧搭在他的右大腿上。他们有力地踏在代表凶顽的龙族的愚昧和邪恶的匍匐的人形身体上,保持着舞蹈者的平衡。这件作品的雕刻工艺难度极大,它把两个神像极为成功和谐地安排在一个平衡体中,充满令人惊奇的动态的感觉。他们的四肢和身体保持特殊姿势和活力。拉紧的同时又充满动感的下裙、腰巾、珠宝腰饰,甚至从金刚持的嘴和明妃的耳朵穿过的长蛇,增强了他们的力度和气势。

从风格上说,这件作品在马头明王像和金刚持像之上有了更多的发展。这三件雕塑像隐约地提供了一个十二至十五世纪西藏造像艺术的发展顺序表。它的动态感、内在的活力和增长的写实主义,尤其是金刚持菩萨及其明妃的面部和四肢的造型所表现的特征和鲜明性,显示出十五世纪早期西藏的雕塑风格。它类似于十五世纪第二个二十五年时建造的江孜白居寺(Gyantse Peljor Chode)的带有金属线的富有弹性的人像造型。这件作品的基座是十分精巧的莲花座,其样式在十五世纪十分流行。两个神像头上的镀金和头发被漆成红色,是在后来加上去的。这是一件从各个方面包括金刚持菩萨的被着力地刻画出来的背部来看,都是极佳的作品。

图57

金刚童子(金刚橛)

西藏中部地区

十六世纪

黑色青铜像,镀金并部分上色

高$15\frac{1}{2}$英寸(39.4厘米)

约翰·吉莫尔·福特夫妇收藏

这一尊带翅膀的饮血金刚(Heruka)本尊神像有三头六臂,很可能即是金刚童子(Vajrakumara,亦称金刚橛 Vajrakila)。他被塑造为与他的智慧明妃结合的猛恶形象。他们在一起表示智慧(女身)和慈悲行为的方便(男身)的结合。他们站在两个匍匐及仰卧的人体上(一个男身一个女身),表示他们征服了虚幻。作为凶猛的饮血金刚类型的塑像,其造型特征包括将剥下来的完整的大象皮和人皮分两层披在金刚童子像的背上。他戴在身上的由五十颗砍下的人头组成的花环,表示懈怠被斩断并转化为美好的智慧。他的三个头上都戴着由五个人头骨组成的头冠,表示五种毒瘾(邪念)变成了五种智慧。他的明妃(分铸拼合的),有一张脸和两只分别拿着金刚橛和颅碗的手。她穿一件豹皮裙,戴一顶由五个人头骨组成的头冠,在她后披的头发中间有一朵花。

这件作品厚重而有力,是同一类神像中一件最好的代表作,它强调写实风格,与同时期的身材纤细的雕塑相比,它厚重均匀,它的细部的复杂构造亦见于较早的金刚持双身像中。在这件较晚期(可能是十六世纪作品)的雕塑中,有说服力的

现实主义的变化是，原型作品中的抽象意义，在这里作为真实，作为活生生的可能性。在这一点上展现了它的巨大感染力。

图58

四臂金刚持

西藏中部地区

十七世纪上半叶

唐卡，棉布上的树胶水彩画

38×25$\frac{1}{2}$英寸（96.5×64.8厘米）

罗伯特·哈特菲尔德·埃尔斯沃思（Robert·Hotfield Ellsworth）私人收藏。

杜奇1949年书，403页

一尊凶猛的四臂金刚持像以武士的姿态站在一个白粉绘制的俯卧着的四臂的神的身上（他自己表现出这种姿态），四臂的神右面两只手拿着鼗鼓（小法鼓，damaru）和金刚橛，左面的两只手拿着三叉杖和颅碗。这主尊像被杜齐鉴定为佛鼓金刚持（Bhuthadamaru Vajrapani），是依据他的姿态和所持法器判断的，还认为这种类型的像更常见的是深蓝色。他站在这里是作为伟大的业障排除者达到真正觉悟的境地。他的庞大的方形的脸、粗壮的四肢、魁梧结实的身体都被画成淡金色。他的凶猛的形象被精巧地绘出，表现出压伏一切的相朴力士般的威力。他伸展开的右手挥舞金刚橛，相对应的左手熟练地握着一根用来捆缚恶魔的绳子。他的另外两只手在胸前十

字交叉，作发出金刚咒"嗡"声的姿式，表示他征服了三界。紫红色的蓬松长发飘向脑后，没有多少修饰地拢成一堆，他的特殊的旋动的背光是玫瑰红色。这种带有神秘火焰形的独特的蔓藤花纹的背光，控制着画面结构。在背光里面金刚持的闪耀的头发的正上方，坐着一个小的蓝色的阿闳佛(Akshobhya Buddha)，是金刚持的原身佛，象征把忿怒转变为终极的本体的完美的智慧。一条宽大的半圆形的白色围巾以及模糊的云的造型形成了金刚持像上面的强烈的曲线结构。暗绿色的布带沿着腿部下垂，突出金刚持下身的轮廓。与身像的白色相对照，有力的黑色、暗绿色、桔色和紫红色饰品，创造了一种舒适的审美的总效果。还有那些附加的可怕的装饰品，由五个人头骨组成的头冠、由巨大的新鲜人头组成的花环、一条肥胖的深绿色的有斑点的蛇松弛地盘绕在他的身体上、一条小的白色的蛇环绕他的脖子，他还有一件作为腰带的由蛇组成的沉重的垂饰。他的眉毛、胡须和头发，燃烧着神启示的火焰。他的巨大的嘴在咆哮，露出他的强劲的牙齿和卷曲的舌头，使鼻子发生皱折。他的充血的眼睛闪耀着凶猛果断的光。以完美的技巧和力量刻划出他的特征，而红色线条的使用更增添了金刚持像的热烈、明亮的外观。

从一个平原围绕的蓝色湖面升起暗绿色的丘陵、一座蓝色的山，黄褐色的有垂直斑纹的岩石支撑起金刚持的桔红色和淡紫色的莲座。隐藏在金刚持的背光和随从的大成就者像的背后，有两棵样式特别的像背光一样的树，其中一棵在他的右边，有淡紫色树干，开着桔红色花，与蓝色的背景形成对照，另一棵在他的左边，有蓝色的花，是一种无序的石竹花形状。

有许多较小的随从金刚持的神像，围绕着主尊形成对称

队列，他们背对着背景上的绿色山丘，岩石、暗蓝色天空、大量明亮的白云，在上部的上师们背后，还有一条紫红和暗绿色的“喷流的小河”。随从的大部份是白色的，他们的背光有同样是亮色的图形，造成这幅特殊作品的卓越的局部特写。沿着中轴线从顶部到底座的神像是：遍照见佛(Sarvavid Vairochana，有四张脸的大日如来，是根除无明愚昧的佛)、骑在一只鹅上面的大神婆罗门(Brahma?)、深蓝色的在背光中的阿闳佛(Akshobhya Buddha)。在基座下面是在一只白色大象上的因陀罗(Indra)、一盘珠宝供品、坐在一个黑色船上的白色天神(可能是毗湿奴 Visnu 的一种形象)。在顶层的遍照见佛的两边是另外四位卓越的佛陀，每边两位，另有四位根本的佛母，每一个角上有两位。四大天王出现在外部边缘上(从顶层下数的第二层和从底边上数的第四层)。有八位龙女王妃，戴扭曲的蛇形王冠，下身卷绕，从湖中上升，分列在因陀罗像的两边。多种动物对称地分布在主尊像周围，是因陀罗的世间大神。还有众多的修行大师零散地分布各处。

从这幅唐卡的明暗色彩的精细搭配组合，尤其是紫红和桔红色的使用，可在古格复兴时期西部西藏的寺院绘画中见到。无论如何，中心的四臂金刚持像有力的线条显示它与十七世纪西藏中部地区的风格有关。一些细部，如细致优雅的较小的神和单色布料上的双线边缘，类似于十六世纪至十七世纪早期时西藏中部还有东部地区的唐卡。在风格上的复杂混合，显示出这件作品可能出自西藏中部地区。它的自然主义手法、单纯、有力的线条，在风格上极类似于图7、图87和图115，因此建议把这件作品的年代定为十七世纪的上半叶。

图59

大勇武上师(Guru Drakpoche)

西藏中部地区或东部西藏,从康区获得

十七世纪至十八世纪早期

唐卡,棉布上的树胶水彩画

31×25英寸(78.4×64.0厘米)

内瓦克博物馆收藏,内瓦克,新泽西州

爱德华.N.克莱恩纪念基金会1911年捐赠

雷诺兹编1986年书,第三卷,185—187页;奥尔森,1950—1970年书,第三卷,54—55页

和此件作品一样的黑色背景的唐卡,是为沉思观想用的一种专门的绘画。它们是十分神秘和秘传的类型,通常为年老的修行者所保存。黑色是帽子的颜色,它表示由智慧炼金术改变为终极的真实的完美的智慧。它并不认为黑暗是绝对的,空并不是什么也没有。黑暗代表绝对的逼近,是生起体验的入口。绝对的黑暗的本身,是洁净透明的光的相对形式和脆弱的有情众生的被证实。不过,黑暗还包含着死亡,启迪皈依者进入真实身的死亡。黑唐卡用于可怖的仪式活动,它表示光明全面战胜邪恶,它的征服形式不是消灭,而是转变,甚至将邪恶转变为善良。因此,在黑色绘画(藏语 nagtang),黑神背景被算作半透明颜色显示的第四种发光的神。到十八世纪,这种类型的唐卡在西藏已成为流行的形式,当然它在十七世纪中期就获得过显著地位。早期的例证是本书的图115和图112,还有推定为五世达赖喇嘛在1674年到1681年之间的金汁绘的画稿(卡尔梅1988年书)。

这幅唐卡的主尊像是宁玛派修行的中心，根据劳费尔的据测(雷诺兹编1986年书，187页)，这显然是依据掘藏师白玛林巴(Padma Lingpa1450—1521)的想象描绘的。在这里莲花生大师被画成大勇武上师的形象——一个凶猛的饮血金刚本尊神拥抱着他的明妃。他是桔红和棕色，有三张脸，右边的一张是白色，左边的一张是绿色，正面的一张是桔红色和棕色。他有四条腿和六只手，右边的手拿着金刚橛、刀和金刚，左边的手拿着颅碗、有七只眼的黑色蝎子和有三叉尖顶的禅杖。他的明妃左手举着一只颅碗，正把不死长寿药奉献给她的主尊饮用，她的右手拿着金刚斧，在他颈后看不见的地方。她穿一件豹皮裙子，与她的金色轮廓的黑色身体成为对照。他们佩戴着作为凶猛神的典型的装饰品，并由拱形的带火焰的背光环绕着，他们站在象征被神征服的无明和虚妄的人的身体上，下面是以太阳图案装饰的圆盘，再下面才是莲花宝座。背光的形式与赫米塔格(Hermitage)收集到的一些雕塑显得相似。它可能是一种流行于东部西藏的形式，同样也使人想起一些流行于西藏中部的例子中部的例子。

围绕着中心的双身像，分布着众多的有不同形式的背光和基座的神像。他们正把一个由上师和最高的本尊神布置的众神的视觉的宴会奉献给男女保护者。在画的底部，在岩石周围的上方有一只装满供品的颅碗，是主要的保护者和众神的财富资源。在中间地带有四位长着动物的头的空行护法，四位匕首神，他们的下身为神秘的橛形，还有五位正在舞蹈的智慧空行，他们的颜色代表五种智慧。在主尊像的正上方是红色的无量寿佛(Amitayus)，在他的上面是一只大鹏(Garuda，智慧的鹰)，两边是两位凶猛的饮血金刚(Heruka)。在顶层的左角

上是另一个饮血金刚像和通常的莲花生大师像。在右边的上方，是蓝色的和平的宁玛派修行的初始佛陀普贤菩萨(Samantabhadra)，与之拥抱的是白色的智慧普贤菩萨。在角上是四臂观世音菩萨。这幅唐卡极好地展现了众神的柔和品质和精巧的形象，使之成为黑色唐卡中最有表现力的一件，它可能是创作于十七世纪晚期或十八世纪早期。它的风格的精美可与五世达赖喇嘛的画稿（约1674—1681年）相比，这可能显示这幅特别的唐卡出于五世达赖喇嘛的时期。

图60

胜乐饮血金刚和中阴界静猛神众

东部西藏(?)

十九世纪

唐卡，棉布上的树胶水彩画

$28\frac{1}{2}$×19英寸(72.4×48.3厘米)

内瓦克博物馆收藏，内瓦克，新泽西州，1969年购入，成员基金会

雷诺兹编1986年书，177页；奥尔森1950—1970年书，第三卷，55页；戈登1939年书，97—101页

这尊暗红棕色的带翅膀的胜乐饮血金刚(Chemchok Heruka)有三张脸、六只手和四条腿，拥抱着他的亮红色的明妃。他是宁玛派尊奉为最初的佛陀的阿闳佛的猛恶的形象，在本图中阿闳佛出现在顶部的中央，是安静的双身像的形象。在底部自然风景的背景上，出现了很多神和圆形的刹土，讲述在

中阴界或称为中间国度、死与再生之间的时期中轮回的情景。这些幻景是由意识产生的，记载在被称为《中阴度亡经》(Bardo Thodol)即《在中阴界获得解脱的书》，在西方一般通俗地称之为《西藏关于死亡的书》。在画面的上部表现据说是人死后开初出现的安静的众神。在这个范围内有四个各包括五位卓越的佛陀的缩小的曼荼罗(圆形)。在这些圆的外面的其他的神，包括管理轮回六道的六位站立的佛、五位掌管知识的佛、四对凶猛的双身饮血金刚。

在画面中心，围绕中央的饮血金刚本尊神，有五位凶猛的带翅膀的饮血金刚佛和他们各自的明妃，八位人形的格厘玛(Kerima，在中阴界出现的女神)、四位长着动物头的保护神和八位长着动物头的空行母。这些空行母是“空中行走者”(Skywalker)，她们是强有力的女神，是佛的具有通常的神性和通常的觉悟的现世的对应物。在画面底部有四个圆，各包含有六位神，都是女性的强有力的神(藏语 Wangchukma，自在母)，是长着动物头的四方的众神。在这四个圆的外面，是四个长着动物头的守护神。这些面貌可怕的神在中阴界的体验中比那些安静的神出现得晚一些。

这幅唐卡的灿烂、新奇的色调，包括明亮的绿色、强烈的海蓝色，以及众保护神的生动、活跃的形象，在风格上与十九世纪那些可能是出自西藏东部地区的绘画相符合。这些密宗的中阴界绘画是专门的一类唐卡，是在禅定的准备阶段为以后的体验使用的。其高深的图像学意义，特别强调众神的生动逼真的肖像画，他们的梦幻形式的令人眼花缭乱的排列，增强了画面的神秘气氛。这幅唐卡，根据 D. I. 劳费的说法，也是依据掘藏师白玛林巴(1450—1521年)的描述绘制的。

图58

红色勇武上师莲花生(Padma Sambhava as Guru Dragmar)

东部西藏

十六世纪下半叶至十七世纪上半叶

唐卡,丝绸上的树胶水彩画

$33\frac{7}{8}\times21\frac{5}{8}$英寸(86×55厘米)

私人收藏品,瑞士

这幅绘在丝绸上的画,结构相对松散,具有草图的风格,可能出自东部西藏的画派。它竭力效仿红色风格的唐卡,在色调上集中使用占优势的淡红、粉红、桔红色,限制和抵消细部的蓝色、绿色、黑色和白色,从而形成全画的暖色调。画面上是一尊强有力的古茹仁波且(即莲花生大师)的凶猛类型的画像,称为红色勇武上师(Guru Dragmar)。这尊凶猛形象的上下两部分是不同的,上身双手拿着一只巨大的蝎子和金刚,从身体的腰部以下改变为向下的典型的橛形匕首的图形,插进三角形的上有串起来的魔鬼的身体的基座。在主要神像的背后是带有宽大的柔和地画出的光焰的背光,与十七世纪以来的新曼日画派有渊源关系的西藏中部地区的绘画中的带强劲猛烈的光焰的背光型式很不相同。在像的上面是阿弥陀佛,他的左侧是Shadakshari,右侧是上师形象的莲花生大师。在流动的云彩中,下面是两位上师和简单的山、自然风景。与黑色唐卡及西藏中部地区的大多数绘画相比,这件作品表现出另

外一种有趣的风格传统，较多地类似于敦煌出土的九世纪到十世纪的最早的绘画作品的风格。最初的山就是极好的汉地的锦缎(图案)。

图60
大勇武上师双身像
西藏中部地区或东部西藏
十八世纪
唐卡，棉布上的树胶水彩画
23×19英寸(58.5×48.2厘米)
谢莉(Shelley)和唐纳德·鲁宾(Donald Rubin)收藏

这是一幅用锦缎镶边的保存得很好的唐卡，画面上绘忿怒本尊神形象的莲花生大师，称为大勇武上师双身像，手持金刚和有三个尖的匕首，(藏语 Purba 金刚橛)，并有蓝色的蝎子为代表的物体挂在匕首上。有四个较小的凶猛神像，按顺时针方向从左上方黄色阎王(Yama)开始，依次是红色马头明王、棕色火神(Agnishri，通常是欲界之王 Takkiraja)和蓝色金刚持，在他们之间是舞姿优美的红、绿、白、黄色度母，这八个守护神协力护卫曼荼罗坛城。在中轴线上，顶部坐着中央三尊，正中是无量寿佛，胁侍两旁的是莲花生大师和白度母。上方左右角上是两组各五位上师和瑜伽母，依次(按从高到低排列)是：毗卢遮那、大掘藏师、仁钦南杰、丹增曲杰和岗楚(Kangtrul)在左边，益希错杰、白玛居美嘉措、大译师、图多南杰和热绛(Rabjam)在右边。在主尊像下面的骑在马背上的红色蓝色男女护法神，可能是玛沁蚌拉(阿尼玛卿，在青海果洛)

山神居左，悦意天女(Yudronma)居右。虽然这幅唐卡较小，但细节和颜色都十分精美细致，尤其是细部涂绘的红色、橙色和翠绿色都很鲜艳光亮。

图61

黑氅依怙

西藏中部地区或东部西藏

十八世纪晚期至十九世纪初期

唐卡，棉布上的树胶水彩画

$27\frac{5}{8}\times21\frac{5}{8}$英寸(70.2×54.9厘米)

私人收藏品

这幅以穿黑色大氅的摩诃葛剌(藏文 mgon po ber nag can，是摩诃葛剌 Mahakala 的一种造型)为主尊，周围有和平神众和上师们环绕的绘画，给人强烈震撼，表现了纯熟的绘图技巧。依怙高举的右手拿着一面旗，左手在胸前握着套索。此外，他戴的人头骨的花环暗示他降服了五十多种怠惰和邪念，他背着一柄长剑，戴着人心串成的项链，象征他对傲慢和利己的征服。他飘垂的罩袍里也能瞥见头盖骨和蛇，一张剥下的象皮披在他的肩上。分布在他周围的凶猛的胁侍、平静的上师、莲花生大师、佛陀和菩萨，组成一个群体，正以动物、盛满器官的颅碗进食。火焰装饰的颅碗、成片的云彩、冥想的瑜伽师附近的佛塔、山和风景等，都背对特别浓重的黑色唐卡的那一类黑色背景。比半透明的黑色更强烈的黑色品质和简朴粗犷有力的笔法，使我们推断其时代大致为十八世纪的后半叶。

图62

博克孜护法

西藏中部地区或东部西藏

十八世纪晚期至十九世纪初期

唐卡，棉布上的树胶水彩画

38×26英寸（96.5×66厘米）

齐默尔曼家庭收藏

伯奎（Beguin）1977年书，图224

博克孜（Begtse）是一尊忿怒护法神，开始为宁玛派和格鲁派的护法神，后来在二世、三世、尤其是五世达赖喇嘛的时期演变为与他们有密切关系的博克孜护法神。他与黑色女神吉祥天女结合，从1570年起成为达赖喇嘛的主要的保护神（阿迷·海勒1988年和1989年书）。在这里他以莲花生大师的面目出现，这清楚表明宁玛派这位传说的中心人物的联系。他被说成是较晚从蒙古前来，加入西藏的护法神系统，但是阿迷·海勒（Amy Heller）有说服力地写道，他可能是十一世纪西藏早期宗教中的神，比他成为蒙古的保护神要早（阿迷·海勒1988年书）。在这幅画上，博克孜被画得与常见的略有不同，骑一匹生气蓬勃的粉红色马，马身缠绕绿色的蛇。他手举着剑和盛满器官的颅碗。这幅唐卡可能绘于十八世纪晚期至十九世纪初期，所画博克孜穿一套盔甲（他的名字意为“铠甲衫”）、绸罩袍，有黑烟环绕。其扈从在周围对称分布：五位国王在下方；几个随从和一组凶猛女神在两旁，法王松赞干布在左上方，双身金刚橛在正上方，莲花生大师在右上方。这种以亮绿色为背景

的唐卡，追随十七世纪以来画风的改变和明快色调，故此这幅生动的罕见的博克孜画像可能出自东部西藏地区。

摘译自玛瑞莲·莱依、罗伯特·瑟曼《西藏宗教艺术》一书165—198页。

藏文书籍封面装饰起源的几点注释

〔奥地利〕金伯格·色尔达 著　　谢继胜 译

〔译者按〕金伯格·色尔达（D.E. KLIMBURG－SALTER）奥地利维也纳大学教授，获哈佛大学博士学位，讲授印度和喜马拉雅艺术史，同时负责罗马国家东方艺术博物馆(the National Museum of Oriental Art)与东方研究所(IS-MEO)图齐氏(Tucci)图片档案和艺术藏品的研究项目，她有关这一项目的研究论文及吉尔吉特写卷的研究报告大多发表在《南亚考古》和《东方与西方》1989年金伯格出版了《巴米杨王国：印度贵霜的佛教艺术和文化》，另有1982年在洛杉矶出版的《丝路与钻石道：穿越喜马拉雅贸易之路的密教艺术》。撰有论文《喜马偕尔邦的印藏袖珍画》此篇已有译者译为中文待刊，《图齐喜马拉雅档案报告之二》等等。另：由于印刷之故，此译文所附图略去不印。

精雕细画的木制书籍封面是最具特色的西藏艺术文明特

征之一。尽管广为人知并时时见诸出版物，但对于藏文书籍封面的艺术演变史，至今并没有专门的研究。书籍封面的极小一部分付诸印刷时，较少对其进行完整的描述。然而，似乎很明显的是，至少在公元十二世纪，藏文书籍封面的装饰格式就已经形成，尽管那时有较大的变动，但基本的形制可以确定。近来，有关于十二世纪三种书籍封面的著述发表（巴勒与帕卡利克1988：156—160；图38页145，图39页146，图54页139），对现今流行的有关早期藏文书籍封面的艺术史起源观点加以总结："所有三种雕画的书籍封面，都是以一种源自波罗时期(Palaperiod)的东印度传统，特别不容置疑的是比哈尔(Bihar)的风格来雕刻和绘画的。……与此同时，强烈的轮廓线是尼泊尔特征。……然而，藏文书籍封面火焰状的卷边设计无疑是源自尼泊尔的金属书籍封面（巴勒与帕卡利克1988：图26）。这毫不足怪，因为尼泊尔的艺术家已经留在西藏寺院之内，很可能由他们负责来雕画这些不同寻常的早期藏文书籍封面"（巴勒与帕卡利克1988：159）[①]无论如何，似乎是金属盒式封面上"火焰状卷装饰"（巴勒与帕卡利克1988图26）与其他木制封面上的相类似的形式能够追溯到较为古老的印度书籍封面形式。

此外，所涉及的艺术史文献（图齐1947；罗纳德等：1986）将书籍封面归之于西喜马拉雅。要确定不同地区由西藏流派所确定的风格特征的起源就有必要进行分别的研究。举例来说，我们比较书籍封面的论述，实例26（页97）被认为体现了尼泊尔的影响，实例27（页99）则被认为具有西部西藏的特征（罗纳德等1986：97—99）。就我们的目的而言，像西藏早期普通书籍封面中心结构母题一样，梳理葡萄藤蔓主题脉络的无比重

要性足以让我们重视。这里，我们只局限于对这一主题与印度艺术中这一主题的一些简要的观察。虽然在这篇短文中对印度早期装饰化的经卷封面做一系统的描述是不可能的，但我们仍要关注三份艺术实例，这些实例能够让我们勾划出公元七、八世纪历史上的东北印度木制书籍封面外边装饰图案的起源。

藏文书籍封面

藏文书籍封面由两块单个的木板组成(后来的封板尺寸往往较大)，边缘有斜坡，内面平滑，外面常呈凸型。在精心装饰的封盖上，其外边的板盖和边缘有装饰性雕刻(藏文木制书籍封面的一个确定特征)，封盖内面，即朝向经卷的一面，经常施以彩画。有时，这些木制雕刻物还进行镏金和彩绘。根据其起源时间和地点的不同以及经卷内容的主题，使用的母题与风格也相应地有很大的变化。然而，在藏文书籍封面装饰的历史的发端之时，封面之外表面装饰的格式就业已形成(图齐1947:63—68)。由于毫无保留地采用，在较早期的书籍封面中经常碰到的自然是这种格式，并且作为一种普遍的装饰主题一直遗存到今天。书籍封面的外表面经常以以下方式来区分：封面中央一大块长方形的区域上面有主要因素，比后是一块宽广的区域，经常用两条边，有时用围成珍珠串状的线形成边框。主要装饰一般是对称的和共轴的。

藤蔓卷边图案始于画面中央，对称向两边发展。中央经常居有神灵或是花朵图案的圆形卷须。这种设计的简化形式在上面提到的尼泊尔书籍封面中可以见到(巴勒和帕卡利克 图26)。虽然各不相同的卷须和叶片部分被分割，但藤蔓及叶片

仍保留了它们的植物特征，而且用后笈多样式[2]装饰，这块样本出自托林寺一块未完成的书籍封面。此类母题较为雕饰的例子可在图齐书中图3和图5及图6与戈尔丹的手稿中见到，是西藏十二世纪的作品（巴勒和帕卡利克图39）。此图中源自kirtimukha 的卷须以一种极度繁茂和复杂的图案向每个边扩展。其画面空间的相似的分割法在封面内边的绘画中也可以看到。

巴勒提请注意如下的事实：公元十二世纪三块藏文书籍封面的风格构成可以追溯到波罗艺术。遗留的完整早期印度经文手卷之一，在封面的前面和后面都有装饰。它们属于十二世纪还未分开的孟加拉（巴勒和帕卡利克图19a—d）。现藏艾尔思沃思藏品部(Ellsworth Collection)的这些引人注目的封面在外边也有藤蔓卷边和与上面提到的分割法相同的画面空间基本分割法。然而，在这种情形下，图案是彩绘而不是雕刻成的，而且封面的边缘，至少从照片上看似乎是非常的倾斜。此外，卷须图案既不对称，也不共轴。

上面提到的封面例证在博物馆目录中常被省略，究竟有多少其他早期最初画在外边的经卷封面，现在还很难确定。[3]在我能够考察到的一些例证中，大部分似乎是外边没有装饰，少数画在外边的封面现在颜色已经残褪，不可能再看清原始的图案。然而，就我的印象而言，当封面在外边施画时，就有一个植物图案[4]

如此来说，虽然我们还缺乏统计资料的支持，但可以认为在印度似乎有一种对木制封面的偏爱。这些木制封面在里边或里面和外边平坦区域处绘画；当在外边或外表面施行绘画时，往往保留植物图案，这一作法后来在西藏和尼泊尔得到了

发展。在印度，十二世纪以前，两面绘画的封面还很少，而吉尔吉特经卷封盖，这个次大陆所遗存的最早的文物因印度实物的缺乏而具有极大的价值。

吉尔吉特经卷封盖的外装饰

已经有几篇文章论述到吉尔吉特经卷封盖[5]，但除了涉及封盖外边的植物装饰图案外，其外在装饰还未有人提及。

【经卷封盖1】21cm×5.5cm（夏斯特利1939图1438附图1）。孔洞距左端7.25cm，距两边各2.77cm 和2.93cm。经卷自身的体积是20cm×4.5cm，55叶贝叶经中的48叶带有孔洞，孔洞距左端7cm，另有7叶带有距左端14.4cm 的孔洞（冯·希奴贝尔1979:25）。经卷或许是写于公元六世纪，在该藏品部无疑是最古老的写卷之一。吉尔吉特所得唯一的贝叶经材料不是来自这一地区，但写卷本身是否在吉尔吉特以外的地区写成还不清楚。经卷封盖1a 上有佛像，坐于有垂缨的莲花座上，手持叶状圣物。佛的上方是伞盖，膝下有两位男性施主的浮雕。经卷封盖1b 和1a 有相似的构图，只是中央人物为菩萨，膝下有一位施主浮雕。在经卷封盖1b 的外边有很深的各种组织纹理遗迹，这使得夏斯特利认为封盖的外边是用印度的纸浆材料制成的。

两块封盖的下角都有毁损。我们不清楚毁损是发生在夏斯特利得到此封盖之前还是之后。无论如何，封盖的损害并没有对经卷造成相当的损害，也就是说，封盖在用来捆扎现今见到的经文之前就已经毁损了。聂斯利特鉴定此经为《尊者达磨经》(Aryadharma)，每块封盖外边的装饰是相同的。中央形成一叶片图案并以一凹形扇状形式分割，以此为中心由三个圆

形组成非常简化的藤蔓图案。主要的卷须是红橙色并用浅橙色和带有绿色调构成对比成分。浅橙色与深红橙色的相互作用几乎导致了图案的纵深感。植物图案充满了整个装饰空间。这种图案的简化样式用三个相互联系的圆形得到了加强。然而,凑近观察,圆形的内在部分和每个圆的边框内还有一个相当复杂的图案。

【经卷封盖2】尺寸为24.5cm×8cm。经卷规格为23cm×8.5cm,穿绳洞孔距左端7.5cm。这份桦树皮纸经卷有91叶(见冯·希奴贝尔1979:25)。似乎桦皮纸规格有些小,像对其他古代经卷封面存在的疑虑一样,有人要问,这些封盖是否最初就是为这些经卷而配制的。经卷属于《Samghātasutra》(夏斯特利1936年出版1939:6Nr.2)。以圆体吉尔吉特文写成,据冯·希奴贝尔的编年史,可断代于公元七世纪初叶。作为每块封盖内面的主要装饰是一尊站立的菩萨,他的头顶有一座佛、脚下有屈膝的施主(见金伯格·色尔达的完整描述)。制做经卷封盖二的木料与另外二付封盖所用材料显然并不相同,质地比较软,更多虫啮,绘画外表面磨损更严重。由于封盖外面的极度残褪以致很难看明白外面的装饰图。原来的底色是白色,又在深褐色的油彩之上涂了一层红色。可以分辨出用极深的黑色画成的简略植物图案。

【经卷封盖3a】28cm×8cm

【经卷封盖3b】28cm×8.3cm。系绳洞孔距左端9.82cm,距两边各4.07cm/4.23cm。经卷本身有121叶(冯·希奴贝尔1979:25描述经叶的手迹A)。

经叶规格是26.5cm×6.5cm或7.5cm。系绳洞孔距左端9cm(夏斯特利1939年版图1433和1436)。经卷的题跋上有日

期字样，根据希奴贝尔的编年史，大约是公元627或628年。正如我以前论述的那样(金伯格:n. d. a)，没有足够的理由使人相信经卷本身与封盖是同时代的。

虽然封盖的颜料似乎很薄，上面的图案还是保存得很完好。但封盖颜料的质量不如另外两块封盖内面上的颜料。显然是一层橙色底色，此后又是一层黄色的底色。背景的图案使用的是深褐色或黑色，而图案本身是用的米橙色。经卷封盖3b保存状况较好，两块封盖上的图案似乎相同。两条宽线中有珍珠串并组成框边而形成长方形的框架，装饰图的主要部分就在框内。图案本身是共轴和对称的。珍珠串框的中央是顶端有花扇状图案的植物枝蔓。从主枝派生的卷须每侧两个，形成两个圆，每侧一个；在每个圆的中央是卷须的末端，以装饰性贝叶图案散开。卷须以一种连续图案向中框两边伸展、须尾掩成一个圆形，圆内圈的叶片形成高度风格化和复杂的图案，对着圆外圈的各种枝叶被一种非常怪异的方式分割。正如我们看见的那样，这种风格化和装饰化的茎蔓卷边形式在整个巴基斯坦和阿富汗的同时代艺术中都有所发现。所有各不相同的例证都遵循这种后笈多装饰性的叶漩涡饰(rinceaux)的风格和装饰惯例，但是在经卷封盖3的吉尔吉特例证上显示出来的似乎是这种主题的最精巧装饰形式。

装饰茎蔓卷边在这一地区的佛教艺术中有很长的历史。叶漩涡饰图案的重要性在犍陀罗艺术中已讨论过多次，最近的一次是提索特(Tissot)所作(提索特1985：图6)。这种图案的例证在犍陀罗艺术中也随处可见，在犍陀罗艺术中，这一主题被用作许多建筑形式的装饰标志。犍陀罗艺术中的植物图案都倾向于遵从于一种特定的植物逻辑，正如我们在后希腊

罗马建筑艺术中所遇到的情形。从古希腊罗马艺术到中世纪艺术(特别是伊斯兰艺术),茎蔓卷边母题的不同地区的变体都发生了演变,这种演变一直是几种重要的艺术史研究课题之一。正如我们已指出的那样,对这种装饰形式的不同的形成与接受过程的分析,从中能够透露出特定艺术文化的复杂动因。[6]

我们已经讨论了与印度艺术相联系的这种图案装饰的精致形式;通过这种图案相应的印度风格阶段的演变,以及这种图案偏离其源本的过程;同时也讨论了经历东亚佛教艺术后这种装饰标志的深层演变过程。这些论述表明在这一地区的后期佛教艺术中,这种独具风格的精致的茎蔓卷边式样一直很盛行。

我这里仅仅简略地涉及到三种当时的例证,表明这种母题以各种介质得到广泛应用。在巴米扬,这种母题在很多以粉刷成边框,并在里面装有岩刻建筑构架的岩窟粉绘门饰中有所发现。我们可以在第6窟见到这种装饰的实例,其中的一小部分现在一直保存在吉美博物馆(达尔兹1977:卷二,页67)。这里我们来看一个清晰的例子,它的茎蔓卷边是单向的,但形成圆圈的卷须的漩涡与普通的茎蔓波动流向相反并往后行进,以致于卷须在自身之上作圆周运动,然后在此圆中央以简化的叶片形图案散开。由此形成的三角形,即茎蔓和边框之间的空间用一定风格的结扣和叶片图案填充。

这种母题较为复杂的观念可以从阿富汗塔巴萨尔达尔·加兹尼泥塑法座后背上看出。来自塔巴萨尔达尔的例证(达得1985:图6)中值得注意的是高度个性化的茎蔓图案安置在由交替的菱形和珍珠图案构成的框架之间。这一母题在巴米扬

粉刷装饰的建筑图案中也有发现。即然巴米扬和加兹尼的这两种装饰母题之间极为密切的联系的确毫无疑问，那么值得注意的是这种母题似乎在整个这一地区的建筑装饰中都广为流传与分布着。下面的例子就能证明，这种母题在中印度的几处岩刻佛塔上就可以找到，如塔尔班1号(Thalpan)所见(杰塔马尔1989：卷一图146和148)。或许更引人注目的是塔尔班桥地区出现的一处孤立的母题(见塔沃尔特1989：图19，此图在书中被确认为花饰)。然而，将这种花饰与经卷封盖3上的花形母题加上细微比较，就展现出一种非常相似的叶片形精巧图案，这种图案用平整的端尾和带有风格特征的分割叶片图案穿过一系列的镰刀图形。

这一母题在整个这一地区的广泛扩散使得准确断定年代产生困难，然而，的确有实际意义的是我们上面引用的例子近年被诸学者确认为是公元七世纪至八世纪的作品。

由于缺少以供比较的例证，对经卷封盖外面所绘的植物母题提供一个确凿的编年框架似乎是不可能的。由于缺乏任何可供比较的书籍封盖图案，同时也缺乏以其他介质完成的用以比照的母题的明确断代，对吉尔吉特的三种外经卷封盖提出一个相应的编年也很困难。然而，值得注意的是经卷封盖3上的绘画图案，它的画是在封盖的内面，我们将它确定为三块封盖中年代最晚的一个断代在公元八至九世纪，它与来自西藏的精雕细刻的木制封盖样本最为接近(见前)；它不仅出现了对称和共轴的图案，最特别的是，还有二条平行线之间的珍珠串边线母题。这种图案最迟在公元十二世纪就成为藏文雕刻书籍封面外边的装饰标准形式之一。

参考文献

爱伦1988《伊斯兰艺术五论》
巴纳尔吉1968《两份吉尔吉特写卷彩绘木制封盖》
哈勒《印度庙宇建筑和雕刻的后笈多风格》
冯·希奴贝尔《吉尔吉特写卷的考察》
杰塔马尔1989《北巴基斯坦文物,报告与研究》
金伯格·色尔达《吉尔吉特写卷封盖与书籍崇拜》
《两份吉尔吉特写卷封盖的注释》
《627/628年的 Samghātasūtra 写卷与吉尔吉特的还愿物》
洛斯特1982《印度书籍艺术》
巴勒与帕卡利克《佛教书籍装帧》1988
罗纳德等1986《纽瓦克博物馆藏品目录》
夏斯特利1939《1938年吉尔吉特挖掘报告》
达得《阿富汗加兹尼塔巴萨尔达尔的泥塑佛塔和法座》1985
达尔兹《巴米扬岩刻门饰建筑》1977
塔沃尔特《印度佛教传统中的岩石雕刻和铭文》
提索特《犍陀罗》1985
图齐《藏文书籍封面》1947
沃尔夫1985《佛教:艺术与信仰》

注释

①一件十三世纪的金属制书籍封盖与断代于1207年假定与封盖为同一时代的《般若波罗蜜多经》有关(巴勒 图26)。巴勒进一步解释说:"这两件封盖或许代表着此类金属装饰封盖的最早式样(巴勒与帕卡利克1988:118,120)"。至于十三世纪早期的书籍封面如何影响经由十二世纪的封面演变过程,其中原由,我不得而知。

②这一名词的用法遵从哈勒《印度庙宇建筑和雕刻的后笈多风格》一书,花形装饰的标志经常保留流行的笈多艺术特征。表示笈多雕刻和

装饰的自然主义在后笈多风格中失掉了。代之而起的是散成一束带有一定风格特征成分的植物图形。

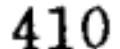
③一个重要的例外是洛斯特(1982)所编杰出的索引,在索引中他列出了每个展出封盖的资料,但遗憾的是沃尔夫1985年著作中将以省略。

④值得注意的是洛斯特(1982)书中所引用的几个例子,具书籍封盖是两面施绘,人物插图是在内面,但在印度艾哈迈达巴德(Ahmad-abad)发现的耆那教经卷封盖(洛斯特1982:36)是一个例外,它在外表面绘画,内面原本就是平的。

⑤金伯格 n. d. a;b;c;、巴勒和帕卡利克1988,巴纳尔吉1968。

⑥然而,另一种分析方法,即从同时代建筑装饰的交叉文化比较方法来看,茎蔓卷边或许为我们提供这种装饰本身的特性的新视点。举例来说,用来自 Khirbat al-Mafjar 的同时代粉刷边框与经卷封盖3b 之上的吉尔吉特写卷卷边图案和巴米扬用粉刷形成的卷边图案相比较。其中基本图形的相似和装饰倾向的共同是显而易见的。然而,每种装饰形式的风格反映出邻近文化的烙印。大约在公元十二世纪,我们发现伊斯兰艺术中的茎蔓卷边图案已经完全发展为阿拉伯风格(艾伦1988);与此同时,西藏的变体也有了一个掺杂印度——尼泊尔特征的花形和“火焰状”风格。

译自《西藏杂志》1991年春季号页115—127



喜马偕尔邦的印藏袖珍画

〔奥地利〕金伯格·色尔达 著　　谢继胜 译

笔者1991年7月至10月参加了由罗马东方研究所和奥地利维也纳大学藏学佛学所联合组织的考察队。①

这次考察最显著的成果之一就是发现喜马偕尔邦(Himachal Pradesh)从十世纪至十二世纪的艺术遗产令人惊异地丰富和多样化,它还不仅仅局限于佛教的范围。我这里主要论述的也仅仅是我们近期发现的一小部分,而这些发现本身能让我们构筑印度喜马偕尔邦十世纪或十一世纪存在的一种确凿的,丰富多彩的藏文抄本或手卷插图的流派。藏区西部众多的写经、印经及插图装饰作坊肯定有一些中心控制区域,因为至今发现的经卷,其书法有整齐划一的高质量,虽然手卷的插图在质量及精巧细致方面有很大的差别,但其风格却是统一的。这一制作过程的政治的、社会的与经济的动因目前还不得而知。我们称之为印藏袖珍画。经卷用藏文书写但其大部却在今天的印度境内制造,有一部分其风格显然源于印度。

喜马偕尔邦的新发现

经卷插图的样本在喜马偕尔邦，拉合尔(Lahul)、金那儿(Kinnaur)和斯匹第(Spiti)的东部地区的每一个地方都有发现。严格的规范的分析使我们得出几个初步的结论。所有来自喜马偕尔邦的插图本经卷都属于西喜马拉雅经卷大开本系统，每叶有10行经文。叶码尺寸大约是66—70cm×18－22cm。经文用一种漂亮而且非常易读"乌坚"(dbu can 有头体)字体写于上好的白纸上。这里讨论的这种特殊的大开本插图经卷册叶并不代表全部的印藏抄本经卷。举例来说图齐(图齐1947)已经注意到《甘珠尔》的开本大于《丹珠尔》的开本。时至今日，所有的插图本仅仅是《甘珠尔》的部分。哲学考察队在斯匹第的达普谷地(Tapho)调查《甘珠尔》期间发现了一些带有袖珍插图的丢失册叶。[2]在插图册叶中至少有五、六种不同的类别，每一种或许都表示一种独立的经卷。涉及的编年范围有数百年，但是属于前宏期(phyi dar)的绘画都十分明确地从后期的绘画中区分出来。在早期绘画的范围内，我们注意到较为广泛的题材范围。由于缺少相关经文，许多图像及其作用都不能确定。在拉合尔[3]考古考察队逐步发现了完整的《普曜经》手卷其中8叶上有释迦牟尼小佛像，1叶上有菩萨像。其正字法、古字体及造像风格与达普和"保"(Poo)两地收集的经卷相似。

在金那儿苏特来伊谷地(Sutlej Valley in Kinnaur)"保"地方的"译师殿"(Lo tsa ba lha khang)[4]收藏有极为重要的《般若波罗蜜多》经卷，至今保存状况良好。其色彩的浓密厚重，特别是深蓝、红色和黄色；金、银粉的使用以及画面表面抛

光磨亮以致色彩鲜艳夺目的作法在印度、尼泊尔十一世纪的绘画中据我所知还没有与之相比较的作品。《般若波罗蜜多经》是漂亮并经雕刻的木制封盖（73cm × 22cm 见金伯格1993）或许与经文同时代，也可能晚一个世纪。与此封盖相似的封盖在不同作者的著作中断代为十二至十三世纪。但是对西藏早期木制雕刻书籍封盖的系统分析至今还没有完成（金伯格1991）。

"保"地经卷具有特殊的重要性，它是第一部断代如此之早的，带有袖珍插图的藏文手卷，并能在作品断代归属方面给我们以帮助。目前，我们还没有合适的证据帮助我们判明是真正的早期的手写经卷，还是早期经卷的复制品，抑或是中世纪用古代风格书写及装饰的作品。当经卷本身所有外在的特征，其字体造像合谐统一，没有纪年错乱的风格混入，那时我们才会觉得早期断代是可靠的。很显然，图像特征数量越是庞大，这种分析的可能性就越大。如是这样，从"保"地所得经卷的断代，其可靠性要高于从达普地方所得零散册叶经卷的断代，甚至高于只有佛陀和菩萨造像的《普曜经》的断代。两种造像的风格，两者共有特征的相符合地方可以和达普地方的壁画相比较，可判决其时代为十一世纪左右。

经卷的纸张，是淡米色经过很好碾磨呈丝状表面，尺寸是18.5×60.5或67cm（根据磨损的边缘而测量）。前片是深蓝色的长方形，两边各有一幅正方形的袖珍画。磨得很毛燥的纸上勾有黑色的轮廓线，左上角绘有神话动物，纸面有一个白边。轮廓图的日期已不明清了。仅有一幅即将毁坏的经名标题叶，用金汁写成。一边的袖珍画描绘佛陀在鹿野苑（Sarnath）宏法（?）（15.5cm × 14.3cm），另一幅描绘征服妖魔（Mara）

(15.5cm×14.5cm)。其风格和单个的母题在很多方面可以和达普“杜康”('Dulkang)壁画相比较，也可以和图齐与吉尔斯(Ghérsi)在托林寺(Mtho gling)发现的手卷插图相比较[图齐等收集品现藏洛杉矶艺术博物馆 Los Angeles County Museum Art；巴勒(Pal)1983]特别要注意的是其颜色艳丽的表面，穹形拱顶的形状和佛像造像，特别是佛像头部的风格。在第2页上绘有四位不同种类神灵间距不等的图像(6.5—6.8cm×7cm)。经卷的第二部分是四叶中央绘有佛本身情景的经叶(约6.8cm×7cm)初俗，猴供奇迹和佛陀在 bhādrāsana 坐于精饰法座之上的图像。

每个额外的经叶都有一幅袖珍佛像插图。这些佛陀都常以一系列奇怪的手印出现。但这些手印的含义有可能解释吗？其绘画技法重大的差异表明具有不同效果的经卷出自不同的写经作坊。许多图像的风格比前叶上的佛陀画像更为夸张变形。经常把一些特征歪曲了。如，不对称平衡的眼睛，垂下的耳朵，夸张的头发的卷曲。经常大范围地使用夸张艳丽的色彩描绘佛陀，莲花座与光晕。衣褶和莲花瓣经常重以强烈的明暗对比。

限于篇幅，我这里不可能对经卷袖珍插画进行详细的分析，只能就藏区西部经卷袖珍插画传统的编年，起源与发展提出几个问题。

藏区西部经卷袖珍插画的编年构架

的确，在喜马偕尔邦艺术中有关艺术史的诸多难题中最麻烦的是十分重要的纪年问题以及随之而来的确立袖珍经卷插画所处历史背景的问题。斯匹第达普的祖拉康(昭庙 Gtsug

lag khang)为这批插画经文手卷提供了一个历史轮廓。尽管这批经卷有关确凿纪年的内在证据已经无存,在文献中也无从梳理;另一方面,有关此寺施主普让古格王(Pu hrang－Guge)的确凿日期也不一致(毕达克 Petech)。实际上,可资利用的文献是非常的简略而且相互矛盾,因为达普本身就是那个时期的主要证据之一。

此外,达普仍然是阿里三围(mngav ris skor gsum)地区寺内壁画有纪年铭文断代在十至十一世纪的唯一寺庙。所以,考古队1991年在达普的考察就十分重要,其工作包括对铭文及祖拉康前人所不知的艺术考古现状进行一次精确的纪录[5]。我们所提出的假设纪年是根据对墙上铭文和作为历史依据的艺术品的分析而得出的。这些铭文确认此祖拉康的建立是在益西沃(Ye she svod)时期,46年之后,在996年和1042年分别由绛曲沃进行了修缮。两组铭文都有相应的僧团壁画配衬、虽然文献都将达普归之子仁青桑布,但壁画中没有一处绘有仁青桑布[6]。

达普地方寺院最早的绘画今天能从寺庙的回廊和古老的门房(Sgo khang)的现有的绘画底下分辨出来,显然它们没有被再次重绘。这些绘画图齐都没有进行研究。回廊的绘画遗存非常的残破。然而,我们能够做出这样的假设:回廊绘画最早的一层和门廊上的所有绘画都属于同一个时代。这些绘画根据绘画的色彩和质量。风格与造像特征可以和后期的绘画区别开来。因为用了非常差的粘合材料所以颜料极稀薄以致于墙上的颜色被擦掉。所以,现今门廊上的一部分绘画色彩都消褪了。绘画所用的颜料有限,主要是淡绿色、浅粉红色、玫瑰色、红色、白色和掺有蓝色的黑色。

门房绘画的风格在整个西部喜马拉雅绘画的背景中是不同寻常的，我们认为它们是最早的壁画，但在喜马偕尔邦有所发现。至于其风格，这些绘画可以分为两类，一种是“印度化”的风格，另一类是“地区性的”风格。每种风格显然是只用来描绘特定的人物。印度化的风格描绘除了女神及其伴随神之外的所有神灵；地区性的风格描绘女神及其伴神与历史人物。据初步印象，印度化风格描绘的人物不仅是在风格方面，而且在造像学方面似乎与来自中亚的用线及画法，特别是在敦煌发现的带有藏文铭文的壁画有密切的联系。直到现在，与现有的敦煌绘画相关的问题是这些绘画尽管有人尝试以一种更确切的次属分类法进行分类，但目前还是被人用一种非常一般的方法，用各种不同的标签诸如“喜马拉雅风格”之类来进行分类（金伯格1982：117—118）。这种命名的目的是要将这类壁画从敦煌汉地风格的壁画群中区分出来。事实上，非汉地风格的绘画形成了一定数量的次属风格，其中之一近来被归之于和阗（Khotan）风格。达普门房（Tapho sgo khang）壁画分析中一个重要的问题是一些作为比照的，来自中亚的图像的起源和编年问题。

描绘祖拉康女护法神的所谓“地区性”风格根据铭文确认为 Wi nu myin 及其伴神。达普杜康十世纪晚期的壁画比十一世纪的壁画更加雅拙和简约。十世纪印度化风格的壁画与来自中亚的壁画相关，而十一世纪的壁画则更与来自克什米尔的雕塑相关（金柏格1993）。这两种风格的存在不仅是十至十一世纪时期达普壁画的一个特征，而且也是在藏区西部和喜马偕尔邦发现的属于后宏期佛教（Phyi dar）的所有经卷袖珍插图的特征。

总的来说，我先前假设的编年(金伯格1989)要根据益西沃统治时期于996年所建立的前克什米尔早期艺术阶段的额外材料加以修正。因为下一个艺术阶段没有铭文，所以这一个阶段是假设的有前提的。回廊所绘的菩萨和金刚界曼陀罗雕塑可尝试将之归于仁青桑布(和益西沃)统治时的十一世纪初叶的第二个阶段。其他杜康绘画的大部分是绛曲沃1042年修复时所绘。那么，这将是达普壁画的三个编年阶段，我们从996年到1042年可以尝试性地勾勒出分析这些印藏袖珍画的历史编年构架。但是，我们作为艺术遗产的证据在迅速地扩大，相应地我们的分析模式也要变化。

十至十一世纪的经卷制品

有关十至十一世纪制经情形最主要的问题是许多套经卷文献的出处，它对了解后宏期所建的众多寺院的功能是必需的。这些寺院所用的经文全部是藏文(抑或相反，全部是梵文)吗?假如是，那么这些经卷是在什么地方印制抄写而成?仁青桑布的传记列举了给寺庙的布施；其中包括达普地方的21个小地方，三套经文并提到七套《般若波罗蜜多经》(多吉次丹1977：262，4—5)。在其他诸如热尼(Rad nis)诞生地的寺庙；仁青桑布甚至布施了成套的经卷，完整的《三藏》和简、中、繁不同版本的《般若波罗蜜多经》。[7]解释这种差别的一种方法是事实上仁青桑布自己在热尼建寺庙(他的传记中用比较清晰的文字指明了这一点)，所以他必须供奉整套的寺藏经卷。一些诸如达普之类的较小的寺庙，虽标明为益西沃所建，但实际上由其他什么人所建，因而这些寺院已经有了一些必备的寺藏经卷。仁青桑布的贡献在于他在来自克什米尔的学者和

艺术家的帮助下对寺藏经卷进行了扩充和更新。这些印制抄写经卷的作坊从旧有经文和新的经文译本中新复制了复本。[8]这些经卷在插画时受到克什米尔风格的影响(确如达普杜康所做的那样)。

依据这个模式,直到十一世纪中叶在普让古格王朝的寺院发现的藏文文献可望分为三组:1)由前往西部藏区的移民带去的经文——这些经文都是前宏期时所译,在卫藏印制抄写的经文;2)在普让或古格王朝时期所建的第一批寺庙中印制抄写的经文(这些经文都是复制原本写于卫藏的经文);3)翻译或抄写于克什米尔或仁青桑布由克什米尔返回以后抄写的经文。

卫藏前宏期的第一个译经时期所建立的写经传统,其得以继承的一个证据就是拉合尔的《普曜经》。据其题跋所记,此经最初是其首领名为益西代(ye shes sde)的译经团所译。诸如托林寺之类一些确凿的寺庙在佛教后宏期是非常著名的译经中心。这些寺院也一直是印制抄写这些新译经文手卷的中心,自然是符合发展逻辑的。

上面提到的袖珍插图被分为三类,其所具有的造像特征有如下讲述:1)艺术风格是卫藏八至九世纪的艺术风格,然而,正如我们对至今未加装饰的梵文经卷所知的那样,这一时期的藏文手卷也没有插图;[9]2)至十一世纪初叶普让和古格当地所流行的本地艺术风格;3)源自大克什米尔但也融进早期本地绘画特征的风格。

显而易见的问题是我们对八至九世纪卫藏或十世纪克什米尔这些假定的绘画风格究竟是什么样没有一个概念。然而,我们或许可以从普让古格王国,从喜马偕尔邦遗存的经文手

卷中获得一些本地绘画风格的概念。

印藏袖珍画的形制特征

很显然,印藏袖珍画的传统,除了这些经卷所涉及的内容之外,在每个方面与为人所知的印度和尼泊尔的传统是不相同的。这些经卷的形制特征的渊源有待进一步探讨。简要地说,十一世纪左右的藏文经文手卷与印度/尼泊尔的异文本是有区别的,因为藏纸是大开本的长方形。此外,我们还将看到,两者的装饰形式和作用是截然不同的。

多亏有吉尔吉特手卷的遗存,使我们能在西部印藏经文写卷装饰风格发展历程中划出几个阶段。值得注意的特征是用于标志章节分别的装饰成分和经叶上的不对称配置。目前,来自东北印度作为比照的材料付之阙如。[⑩]我们只能说目前我们掌握的证据清楚地表明,大约在十一世纪,存在两种不同的经文写卷装饰传统,而且有一些共同的成分——如用佛本生的情形画装饰《般若波罗蜜多经》。遗憾的是,在约三百年间的吉尔吉特经文写卷收集品中,我们从以印度稿本写成来自中亚的写卷中只得到一些残破的证据。装饰的功能是否相似有待查实。据我所知,仅有一函遗存的经文用印度稿本写成,上有袖珍插画,它是用和阗文写成的经卷或者写卷是“在新疆西南部靠近和阗的伊朗化的地区发现的”(沃尔夫1985:57)。经卷中标明章节的图像的不对称配置与我们发现的早期印藏经卷插画相似。在卡达利克(Khadalik)的一座佛塔中发现的残片(归之于八世纪作品)特别值得一提,其绘画的风格与吉尔吉特经卷封面画非常相似(前引书图61)。如此,另一个问题就是和阗文化在经卷装饰画的发展过程中的角色。这最后一

个阶段导致了西部藏区经文写卷独一无二的形制的发展，但还是迷惘不清的。

纸制经卷在西北印度有一个很长的传统。在吉尔吉特经卷收集品中有不同的形状和尺寸，有些长而薄，有一些是长方形。整个中亚都使用纸张，而且纸也是东突厥斯坦优先选用的材料，在和阗，用直立笈多字体(Gupta)写成的经卷是纸卷，散张或是卷轴。前者是大的长方形(如40×10cm)。经叶的中央有孔，用绳线将经叶穿起。正式的经叶每面写四至十行文字，每叶以左手边计叶数(艾默瑞克1992:5)。

来自敦煌的藏纸经卷通常是卷轴，但也有人发现了大的长方形散页(沃尔夫1985:图56)。这种大规格的纸页上常有几种不同的文字。但是最大规格似乎只用于藏文经卷，正如斯坦因敦煌考察记中图片展示的那样(斯坦因1933:图92)。

来自印度和尼泊尔的贝叶经(the palm leaf manuscript)的形制特征是众所周知的，这些经叶的材料和尺寸与它的印藏同时代对照物之间的区别还是显而易见的。在西藏经卷中对印度贝叶经唯一的记忆留存在用以装饰每叶经卷的绝对无用的两个圆圈中。东印度装饰经卷的编年史是值得商榷的。经卷插画两个流派的相关编年史是很重要的，因为就卫藏唐卡的巴利——尼泊尔起源近来强调使用艺术史文献。然而，据我所知十一至十二世纪期间卫藏所印制抄写的是没有插图的经文写卷，但藏区寺院中保留着大约十二世纪来自尼泊尔和东北印度带有袖珍插画和彩绘封面的梵文经卷，并将梵文卷子作为装饰藏文手卷和卷轴画的样本(帕塔克1986:图16—29)。

对装饰经卷的发展来说，另外一些规格的重要性似乎难以估价。[11]虽然印度文献提到了卷轴画的存在，但是这些卷轴

画是否带有书写的经文还不得而知(卡拉木利斯1983:266)。公元十一世纪印度的 Poti 经卷,插画出现在封面的里面,装饰画。在经文正叶,在大多数情况下与经文没有联系。尽管在十二世纪左右这种规则有所例外,诸如出现了保存的《入法界品》(归之于尼泊尔,见巴勒1985:195—197),其中包括高度简约的善财(Sudhana)朝圣图。由于这份经卷品相不好,没有人能知道经文和图像的明显联系是否存在于这份长卷的始终。

在十一世纪的贝叶经中,装饰纹样是以单个或二个三个一组的小正方形按图样规则分布在整部经卷中,有时还有装饰花边。出现在插画中的主题几乎总是单个的神灵或佛本身故事图,通常没有编年次序。大概是由于规格太小了,每幅画面中的绘画成分很少,而且大都是在中央较大佛像的周围。

时至今日还未加注意的是印藏传统中绘画图像的功用和变化那令人惊异的区别。尽管所知例证的数量非常之少,但我们从同时代的(至十一世纪初叶)印度得到的有关图像功能差异性的资料比例要比有关经卷功能差异性的资料为多。例如经卷前叶和章末叶(托林经叶金柏格1982图102)——后一种章末叶图像在经文的中央,祭祀文指明经文与图像之间有联系。[12]我们还有以供区分的图像,依据图像铭文可以将其作用认定为是把经文所描述的抽象概念形象化人格化(金柏格1982:101)达普地方一种刻版图像就是这样的例子。经叶上图像的配置经常是变化的,也是不对称的。很清楚,在探索经文和图像相互补充的方式时有一个集中的趣味。根据我们目前的研究,似乎是刻在封面上的图像和画在经文里的图像与这部经卷的内容有关联;除去与《般若波罗蜜多经》有联系的佛本生图像外,在印度也发现了 topos。

几点结论

虽然这份材料我们仅仅是刚开始研究，但其历史编年阶段还是明显的，尽管还不是十分地确实。整个这一地区以不同的媒介进行的内部文化联系是大的持续的参与，但其语言词汇是始终如一的。这就允许我们谈到十一世纪印藏或西部喜马拉雅的风格。或许也是在十二世纪，权力中心已从古格转移。十二世纪时，由 Utapala 占据了喜马偕尔邦，拉达克人(Ladakh)出场了。

所有这一切似乎都表明十一世纪的西部藏区绘画流派比以前估计的分布要广泛的多；而且这个流派有自已独立的特征和特定的传承，包括地域性的支流，但它的起源目前还不能确定。我们已经从存在于东北印度和尼泊尔的传统流派中注意到一些西部印藏袖珍经卷插画的形制特点和造象特征，它是在十二世纪中叶发展起来的，诸如经卷的规格和开本，经文书法，亮色的使用，有时的散点透视。另一方面，这种经常的变化，经文中图像位置安排的不合适又表明这是一个探索的时期。这里对经文与说明图像之间内在动因的探索在达普杜康的情节壁画中有大规模的比照物，即出自《入法界品》的诺桑朝觐(Norbzang)。[19]有关图像功能的实践可以看作是后宏期强力宏法的一部分，并为我们未来的研究提供最引人入胜的问题之一。

注释

①这篇论文出自“奥地利科学研究促进基金”支持的一个项目。田野作业得到印度考古调查队的合作，其中有考古队 Dr. Francesco Noci，

Pat Smith, Christian Luczanits 和我本人(见金伯格《东方和西方》的报告:1993);另有哲学考察队,队长是斯坦凯勒教授(Prof Ernst Steinkellner)

②遗憾的是,我第一次在维也纳看到这些绘画时都是由 H. Tauscher 博士所摄的彩色照片,但没有一张整页的照片。

③考古队1991年9月访问了拉合尔(遗憾的是哲学考察队当时没去)

④根据这个寺庙的图,可断代此寺是在仁青桑保时期。

⑤绘画的开始阶段以前很难觉察,由于天空光的引入,作为绘画清理的结果已由印度考古队揭示出来。

⑥有关门房(Sgo khang)的讨论和编年史详细材料见金伯格《东方与西方》1993。

⑦此经册总数是468,金铜像49种(斯内尔克罗夫等1980:93—94)。斯坦凯勒(1993:注41)注意到有关"完整的'三藏'"的叙述在一般意义上可能意味着经(Sūtra)和律文。

⑧参见斯坦凯勒(1993)有关达普经院起源的解释。

⑨然而吉尔吉特经卷封盖可以证明如下事实,西北印度的书籍封面画于八世纪初叶。

⑩由于空间的限制,我们既无法讨论印度十一世纪梵文经卷装饰的特征也不能论述其历史的演变。

⑪其他宗教的可能影响如摩尼教(Manichaean)和本教的影响也要考虑。

⑫弗彻尔(Foucher 1900,1905)注意到加尔各答亚洲学会收藏的《八千颂般若波罗蜜多经》(断代在1071年尼泊尔)中,图像置于经文的开头和末尾,并在章节结束时作有记号,但其形制特征与其他经卷的经文中出现的图像毫不相同。

⑬在我们对经文与图像两者之间的联系的理解中所进行的重要一步就是斯坦凯勒教授正在进行的对墙上经文的忠实编辑。对相关图像

的研究也在准备中，而且要出版一部达普寺的完整报告。

参考文献

艾默瑞克《和阗文献导论》1992年东京

弗彻尔《印度佛教造像学研究》卷一，卷二1900，1905巴黎

格朗布尔德《西藏书籍封面》1991慕尼黑

金伯格·色尔达《丝格与钻石道：穿越喜马拉雅贸易之路的密教艺术》洛杉矶1982

金伯格《西藏书籍封面装饰起源的注释》西藏杂志

金伯格《图齐喜马拉雅档案报告之二，喜马偕尔邦1991年考察》东方与西方卷42，页13—81

卡拉木利斯《印度神秘艺术考察》费城1983

洛斯塔《印度的书籍艺术》伦敦1982

巴勒《西藏艺术》洛杉矶1983

西藏的宗教及其他信仰

埃莱娜·罗宾逊 著　　刘源 陈立健 译

简介

特定共同体中人们的思维方式对其社会发展有着至关重要的影响。个人(及共同体)自发的发展远比由强制力或暴力所引起的持久和有效。以一共同体所能承负的速度,敏感地引入社会变革,必须得周密考察,仔细计划。变革最终要在事实上有效,则依赖此观念渗入人们的思想,使之不再认为变革"与己无关"。不但时间、教育和必要的例证会帮助人们相信变革的价值,而且人们(民族)的灵活性更煽动了变革的重要性。特别是当感受变革的社会推动变革时,人们不得不避免变得僵化、迟钝,要保持开放的心态,不断容纳来自共同体内部和外部的新思想、新观念,这是必不可少的。

新的宗教定义

宗教和社会变革通常被认为是不相适应的。中国官方立场明确,《西藏百问》一书第58页中说:“(确保)宗教信仰自由是中国政府一项基本政策,对西藏也不例外。宪法明文规定,中华人民共和国公民有宗教信仰自由,这一权利受法律保护,即每个公民都有信教和不信教的自由。所有公民,无论信教与否,政治上一律平等,具有相同的权利和义务。所有宗教一律平等,国家将同等对待。”[①]

在中国的日常生活中,无神论是公认的准则,是教育体系的基石。但党对那些出于各种原因仍选择信教的人给予允许。在宗教与迷信之间有一条有用的界限。

人们的迷信往往造成许多问题,并会阻碍变革。剔除了迷信的宗教(如果有可能的话)会对个人和共同体有道德提升的作用。不幸的是,区分宗教与迷信往往是困难的,结果宗教有了坏名声,人们常以否定的目光看待它。

我们可以重新定义“宗教”这个词,比方说,宗教是人们解释并试图解决生活中困难的一种方式,是解释生活中神秘现象的一种努力。我们还可以说宗教是看待(思考)生活,并对周围环境作出反应的一种方式。所以,无神论是一种反应,迷信是另一种反应,有时这两种反应混合在一处。这一宽泛的定义框住了所有人,没有人称得上不信教了。

藏族的宗教

不考虑宗教对其的影响,就无法开展西藏研究。藏族实质上几乎是一个宗教的民族。藏族宗教思想中有一些激励人,使

人向上的概念，可惜也有一些相反的东西、尴尬的一些方面，其有害的影响很易看到。当宗教（传统定义）与迷信混在一处时，很可能会“把孩子和洗澡水一起倒掉”（英谚），认为所有宗教思想都不好！

只要一些宗教创立者已经论证的好的、激励人的东西能被利用，其促进社会变革的潜力是非常巨大的。

藏族中年长的一代觉得没有宗教是难于想象的，这与世俗的西方国家形成鲜明对照，后者今天对任何宗教活动的通常反应很可能是："你信仰宗教，自己信好了。"对我们来说，理解藏族的宗教思想是很重要的。我们应相信，将他们的观念暴露于其他宗教思想方式面前的作法是具有潜力助于创造社会变革的催化剂的。这意味着藏族人将不得不开始自己思考了。在许多情形下，这将是宗教领域中的新事物，因为传统上，过去喇嘛们做了许多思考的事。人们则多是参予各种仪式，邀请僧侣为他们祈祷罢了。像这样一个经历数代的分层社会，一般难于将变革引入其中，但是近年来已有了巨大的变化。有助于减少和消除迷信的变革必是积极的。

今天藏族的宗教思想是极为丰富的。

首先，那些感到他的尘世生活正走向终结的年长、焦虑的佛教徒、穆斯林、天主教徒可能是存在的，积累功德的朝圣活动和来世生活占据了他们大部分思想——有时到了可以这样说的程度，说这人“太注重来世，反倒在现世没有什么好处”。

还有些藏族人，通常是年轻人，在宗教方面可以说是空有其名，即名义上的佛教徒，但不身体力行。

这一群体中有形形色色的想法。

(1)有些名义上的佛教徒所做的事（参加仪式）是为了取

悦家人。

(2)有些名义上的佛教徒想取悦社会。例如,他(她)不想被藏族同胞轻视。而在海外,藏族人作佛教徒要面临很大的压力,(但可肯定,一个人之所以是藏族人,是因为生来就属于这一民族,而非由于宗教信仰)

(3)还有藏族民族性的因素。"我是藏族,不是汉族、蒙族、傈僳族。"在这种情况下,藏传佛教把藏族同其他民族区分开。[2]因此年轻人会说(也相信):"我是信佛的。"……即使事实上他不是……或者可以说不像其传统的长辈。他更是不可知的——其实可能不是真的知道他所相信的。

一个人喜欢说:"我是信佛的。"这一事实必然深刻地影响他思维和行动的方式,包括他处理信息的方式。

向这样一个人说:"宗教是不好的。"通常是白费辱舌的,这可能会使他从相当疑惑犹豫或不可知状态中更强烈地转到宗教上去。

藏族宗教及其在全球的影响

直到二十世纪六十年代,海外各国对藏族宗教所知甚少。人们称西藏为"极地"[3]通常对于西藏以外的人来说是这样的。这造成了一种关于藏族的神秘气氛,许多人觉得他们是"超人",是来自其它星球的不同的、特殊的人。西方人对于藏族任何人和任何物都表现了一种情感上的接受,颇具讽刺意味。

西藏宗教,即佛教,最近15～20年内已经在西方传布,价值多元的世俗西方国家已经接受了(通常是毫无问题)藏传佛教的教义。寺院和宗教中心在世界范围内营建。个别西方人的

宣传手段已经积极推广了形形色色的藏传佛教教义和所有的藏传佛教派别。

出版藏传佛教书籍成为大生意。大学开始设置藏传佛教课程。好莱坞则通过电影来推广藏传佛教。

但我们应正确看待这一切。西方世界中佛教徒仅占极少一部分,但是影响力在上升。与西藏有商业联系(投资,进出口贸易,旅游业等)并不信教的西方人,只要不腻烦了庙宇,通常希望看到西藏是一片佛国净土。"我不想再看寺庙了!"是离开西藏自治区游客的口头禅。

藏族宗教和其他信仰

毫无疑问藏传佛教是今天西藏首要宗教,从公元八世纪以来就是这样了。

本教也普遍存在,特别是在东部地区,许多藏族是本教徒。

天主教和伊斯兰教是少数宗教。

西藏散布有汉、藏基督徒,但目前他们尚无正式聚会场所,希望这种状况尽快得以改善。在自治区东南部有一个600多人的天主堂。我相信在西藏有一些基督徒的聚会,但不知详情。

拉萨有一个清真寺,约为300人设置,我亦不知其详情。

中国有悠久、显著的宗教交流史,可追溯到公元前六世纪,那时儒道一度繁荣并与流行于乡村的一些简单的巫术观念相互影响。公元一世纪,佛教和基督教同时传入中国,都是外来宗教。佛教经丝绸之路由印度传入,基督教由波斯的聂斯脱里教(景教)商人从中东传入。长安的中央政府鼓励不同宗

教间展开辩论。从那久远的时代起(比伊斯兰教创立,或佛教传入西藏要早得多),中国就出现了佛教徒和基督徒,尽管与具儒道思想的人相比他们只是少数。

时代脉络(Timeline)

这清晰显示了佛教、基督教和伊斯兰教立足于中国的几个阶段。在一个时期内,佛教较东聂斯脱里基督教在适应方面更具灵活性,后者在宗教仪式中保留了以中东带来的古叙利亚语,尽管在那时《圣经》已被翻译为蒙语和汉语,聂斯脱里教后来还是被佛教努力压倒了。后者适应力更强,结合了中国的祖先崇拜,并吸收了一些中国神祇进入它的信仰体系。公元七世纪,佛教同时由中原和尼泊尔传入西藏,此中藏王松赞干布的两个妻子的巨大影响起了很大的作用。两代内,它取代本教成了最重要的宗教。在几个世纪内它一直高踞着这个位置,以至它有一种敌外的恐惧:如果西藏对外界开放,将失去它的宗教。

与中国其他地方相比,藏传佛教的思想者和其他信仰的思想者之间很少相互影响。过去,许多国家盛行严酷的宗教迫害,欧洲就是一个例子。不幸的是,西藏也这样做。一个人研究藏族历史,必会惊异施之于许多藏族人身上的残忍行径,只因为他们同持另一看法的那些人立场相反。我们可以在本教徒早期对待别的信仰者的作法中看到这一点,反过来,他们也受到同样的对待。在晚一些时候,我们可以看到藏传佛教各教派之间、各种政治势力之间也存在着这种情况。

喇嘛们积极抵制二十世纪二十年代年轻一代藏族人希望西藏近代化的努力。尽管这些“近代”藏人是佛教徒,也不想改

变他们的宗教信仰，喇嘛们还是担心。而这些人总体上是依靠喇嘛的，寻求他们的支持，对宗教界不赞成的变革态度消极。他们害怕这些改良全不吉利。藏传佛教中有一种固有的观念：一个藏人若听了想了其他说教，他的下一世将会受到极大的危害。西藏地理上与其他地方隔离，很利于僧侣阶层保持他们的地位。喇嘛们明白他们的存在，他们的经济利益依赖于人们笃信他们宣扬的东西，如果人们被现代的方式所吸引，在世俗环境中受教育，他们会失去一切。这种顾忌一直持续到现在，很明显，西藏在近代世界是如此与外隔离，不受正在影响世界其他地区的变革的感染，以至这古老的社会还保持着像本世纪中期的完整局面。

从1950年起，变革出现，它已经影响，并将继续影响西藏的发展，西藏不再与外部隔离，她已经感受到中原汉族的影响，特别是在较大的城市与村庄。基础建设，如公路、大坝、工厂，以及为群众设立的基本的医疗、教育设施不断地改善。农业和生产接着变革，旅游业成为一项新的收入。僧侣们需要在学习古老经典的同时学习二十世纪的知识，他们要尽量使二者协调。他们虽然在民众心中有很强的影响力，但不再能够压制年轻一代的渴望，他们要看到西藏走向现代化。

影响西藏的诸宗教概况

在这篇短文中，只能就我们现在所考察的各种宗教最明显的特点着重介绍。

本教

本教是西藏原生的宗教，是一种古老的万物有灵的崇拜，和其他的萨满信仰体系相同，这种活动在西伯利亚、中亚、土

耳其、蒙古、铭州里和中国(先于儒家思想)和波斯(今天的伊朗、伊拉克)都曾存在。

本教信仰一位初始神,本教徒称他为神圣天界三尊。本教基本信仰是二元论的,把世界(现实)的本质看作是二元的,例如物质(存在)和思想(意识)是基本上分离的,而且可能是平衡的,从中我们可以看到与古代波斯信仰的紧密联系。波斯信仰的二元观可从光和黑暗;白和黑;善良和邪恶;神和魔鬼等例看出来。

许多仪式是由萨满(巫师)主持的,他充当社会与超自然世界的中介。他被希冀展示特殊能力,治病、控制善灵和恶灵,最终使神战胜魔鬼。古老的本教对世界起源的解释是描述创造之父(Khri — rgyal kung — pa [alias mNgon — rdzogs rgyalpo])用光轮破出一个光明之蛋,结果,本教诸神诞生。与此对应的是黑暗之父,即 Med'—bum nagpo。下表(取自 Toyo Bunko 的论文)具列本教诸神:

Khri—rgyal khug—pa	Med—'bum nag—po
光	黑暗
立方体的光明之蛋	金字塔形的黑暗之蛋
Srid—pa sangs—po'bum—khri	Mum—pa—zer,ldan nap—po
存在世界的王	非存在世界的王
chu—l'cam rgyal—mo	STong—zhams nag—mo
9兄弟　和　9姐妹(神)	8兄弟　和　8姐妹(魔)
创造9个妻子　创造9个丈夫	创造8个妻子　创造8个丈夫
(18对)	(16对)

但是在民间本教中居于中心地位的人物是东巴辛绕米沃,他被视为本教的创立者。传统上认为他生于 Tazik 地方的沃摩隆仁,一些学者相信,这种描述可能适用于公元前六世纪

的居鲁士大帝时期波斯的中东地区。东巴辛绕只到过西藏一次。后来本教圣典据说是被他的后继者的六个门徒带到象雄和后藏。

另一个先于佛教颇有影响的人物是岭·格萨尔，他生活在公元四世纪。关于他生平和功勋的长篇叙述许多代以来为藏人所传唱，至今仍很流行。

随着佛教的传来，本教徒的活动和信仰开始变化。佛教徒鄙视本教的血牲，用面制品代替牺牲动物。一些本教神祇和活动融入佛教中，本教庙、寺逐渐建立。本教的学说受到佛教思想的强烈影响，许多最初的看法在较晚的文献中不复存在。然而，许多本教徒仍认为他们与佛教徒有别，但佛教徒通常以为本教是在佛教的伞翼下，是低级的。

佛教

我们都熟悉历史上佛陀——乔达摩·悉达多，后来叫释迦牟尼——的故事。他约于公元前500年生于印度北部蓝毗尼一个王室。他看到世界上的痛苦，深感困惑。他离开家、父亲的宫殿去寻求答案，退入一片丛林，独自一人沉思冥想。他曾以几位不同的印度游方苦行者为师，请他们指导如何冥想。然而试过许多方法，他们不能满意，因为一旦入定结束，他又回到尘世面对同样的老问题。最终他感到发现了所寻觅的东西。他开始把这个世界看作反射在镜中的映像，即看它并不是真的真实。他断定最终的真实超越我们的感觉，甚至超越所有形式和形状上的感觉。实现现实的真实本质这一点只能在升到既无知又无不知的无形界上之后领悟。他开始给别人传布自己的看法。逐渐门徒的数目增多，许多人因他的学说而觉悟。

在涅槃前，释迦弁尼就抱定决心，不要继承人。他认为他

的学说(法或达磨)应是追随者唯一的向导,人们验检他的学说,觉得有效并对自己有益,就应仅接受这一种学说。佛陀反对二元论(主观/客观)的任何概念,尽管他承认在他的时代流行的诸多印度的神、女神的存在,却认为他们也要受死、再生的支配。佛陀(觉悟)的概念是在神一级之上的。

佛陀的追随者组成了向所有人开放的男、女僧侣团体。他们过着有戒律的生活,并进行冥想。所有学说口头传布。在公元前三世纪,教义分化,产生了喜马拉雅学派。一个叫大乘的新组织最终形成,他们接受了历史上佛陀传授的所有的喜马拉雅学说,但从重视从苦难中解脱转变到重视成为菩萨,即一个克服关注他自我的人,他不是要进入涅槃,而是有意再转生于这个充满苦难的世界以便能向别人传法,向他们展示如何觉悟。

随着时间的推移,对佛陀的生平、学说的各种解释也不断修饰,在公元一世纪之前,记录并写定经典。早期佛教不鼓励崇拜偶像,而在印度教中这一行为是普遍的。反过来,佛教用各种象征物代表自身,如轮、伞、瓶等。学者们认为在公元一世纪的某一时间,产生了无数"虚构的佛"以体现释迦牟尼的各个方面,不久,他们的各种偶像在印度、中国和其他地方的寺庙神殿中被崇拜。(看到中国西北敦煌石窟壁画中人物有显著的印度外貌,并把它与晚期绘画,雕塑中具东方特色的造像相比较,是很有趣的。)

七世纪,佛教传入西藏,受到印度金刚乘思想与行为的强烈影响,这种金刚乘观念和行为表现为佛教的密宗学说。一种精细的造像,本质上是有关性的,发展起来,这些成为冥想和想象的对象。

密宗佛教引进了一个原始佛教的概念，从其中，宇宙中一切事物据说是作为冥想和雌雄精力的结果产生的。这与犹太教、基督教和穆斯林宗教中的一神观形成明显对比，后者只相信唯一的上帝。任何女神和配偶的概念也会引起他们的憎恶。

在西藏经历几个多世纪的密宗佛教现在到了西方国家的“超市货架”上，看藏传佛教在西方人手中会有如何遭遇是有意思的。一个藏传佛教徒一次给我评论说，他认为能保持若干藏传佛教信徒传统的还是西方的佛教徒，因为他们愿意在夜里起床，继续“祷告”，而藏族僧侣更喜欢睡觉！只有时间会解释。

对于现代年轻的藏族佛教徒来说，现在应是开始重新估计他的宗教，这很久以前以印度来到他的土地上的一种复杂的信仰体系的意义的时候了。进展中的社会变化，不断使他面临这一挑战。当他或她思考释迦牟尼在寻觅答案这一作法之后的动机时，现代藏族人能有勇气并受到鼓舞：感到急切，具有开放心态，继续去寻求他日常生活中遇到的各种问题的答案，是一件好事。

一神教

A）犹太教

基督教扎根于犹太人的信仰——一种一神教。这种宗教可追溯至亚伯拉罕之前，此人被认为是希伯来国家的创立者。了解亚伯拉罕对于理解伊斯兰教也是有益的。

公元前1900～1700年，亚伯拉罕住在美索不达米亚（后来称为波斯）卡尔德的乌尔。这一地区多神观与偶像崇拜普遍存在，亚伯拉罕相信只有一神，最高的神存在。他崇拜这至上的、真正的神。一天，他有如此一个经历，上帝对他说：“离开你的

国度、你的人民、你父亲的家，去我指给你的地方。我会让你进入一个伟大的国度，我将保佑你。我将保佑那些保佑你的人，无论谁要诅咒你，我亦要诅咒他。地上所有的人都因你而受到保佑。"亚伯拉罕就按上帝所说的走了。(经文《创世纪》12章1～3节)他是一个极其富有的人，当他们带着帐蓬和牲畜四处移动时，他和他的家人继续崇拜上帝，最后他来到迦南人居住的地方，现在的以色列国家。

亚伯拉罕有两个儿子。一个叫以实玛利，一个叫以撒。当亚伯拉罕告诉他的妻子萨拉，上帝允诺要给他们一个儿子，她笑着不信，因为他们都老了，她也早过了生孩子的年龄了。于是萨拉劝他与她的埃及女仆夏甲[4](Hagar)同寝，好生一个儿子。九个月后，以实玛利出生。但以实玛利并不是上帝所特别允诺给亚伯拉罕的儿子。过了一些时间，尽管年老，萨拉生了她自己的孩子以撒(正是通过以撒的后代，最终于2000年前犹太婴儿耶稣生于伯利恒)。但是年纪较大，十多岁的少年以实玛利嘲笑年幼的孩子以撒。萨拉最终对此发怒，她说服亚伯拉罕把夏甲和她的儿子送到炎热的沙漠中。在绝望中，灼渴得垂死时，夏甲呼求慈悲(我们认为是向至上的上帝)。上帝没有无视她的请求，一个天使被派去告诉她，上帝会救她；并会让以实玛利建立另一个大国。这之前，他让天使告诫她在以实玛利的后代(阿拉伯人)和以撒的后代(犹太人)之间会有持续不断的紧张关系和动乱。

甚至今天，我们看到这种冲突还在中东持续。阿拉伯人拒绝承认，上帝特别选择亚伯拉罕通过以撒传下的后代(即犹太人)展现他自己并实施他救世的计划。

但是这并不是毫无问题的，骄傲固执的犹太人数次违背

他们的上帝。结果他们为苦难所惩戒，流落到其他国家——同样流落到阿拉伯人中。

《圣经》的旧约部分描述了早期犹太史。犹太人信奉唯一上帝，他们认为他自在、永恒、全知、全识、至纯、公正且慈爱。他们极为虔敬地崇拜他，向他奉献供品（有时是牺牲）。他们不必抚慰他以让他泄怒。他只要求他们一心顺从，以便他在他们遇到麻烦时帮助他们，照顾他们，就像一位慈父照顾他自己的孩子。在上帝和他的人民间建立了一种特殊的关系，叫盟约。然而由于他们的违背，破坏了盟约，就引起了上帝的愤怒。但是这愤怒是公正的愤怒，是基于热爱正义，并不是一个想报复的神的愤怒。犹太人认为当上帝创造世界时，它十分完美。但后来，由于叛乱，邪恶糟踏了最初的创造。邪恶及其造成的苦难给人类带来冲突。人类知道选择上帝指示的道路是好的，但也是困难的。人们跟着欲望行事更容易，而且这样做一开始似乎更快乐——直到选择随心所欲的快乐的后果降临。当一个人只为自个活着。无视他的创造者时，上帝不能保佑他。为了毁灭已来到他的创造中来的邪恶，上帝允诺一日他要派一个弥赛亚（即他专门选定的救世主）给人们的心中带来一次革命，使其急切选择上帝的意愿，开始为了旁人的利益而生活，而不是专为他们自己。

B)基督教

耶稣2000年前生于以色列地方，是个犹太人。从30岁起到33岁死时，他在三年中教授了十二个门徒和其他许多犹太人。他们聚在他周围听、看他对疾病、魔鬼、甚至自然本身所施展的惊人的能力。奇迹是上帝派他而来的最好证明。他所教授有关上帝，他的父亲，是他派他来这世界的，他宣称和上帝在一

起。他的门徒和许多其他人相信，他就是弥赛亚（基督），基督教徒认为耶稣是人身的上帝。

耶稣被钉在十字架上而死，那是罗马人折磨罪犯的方式。他没有做错什么。但是犹太人的领导者和神职人员不承认他是弥赛亚，他们向统治以色列的罗马当权者抱怨说：耶稣是一个惹是生非的人。这一点也不对，耶稣从未鼓动人们去反抗罗马压迫者。恰恰相反，他试图让他们向那些他们认为是敌人的人表示友好。庇利特，罗马总督，明白这一点，不想杀死耶稣，但犹太当权者唆使一伙乌合之众叫嚷着要求钉死耶稣，最终庇利特同意了他们的要求。

耶稣预言他会死，但三天后会从墓中复活。当这些都发生了，他的身体不再是尸体，而已转变成精神复活的身体了。《圣经》新约部分解释说为了毁灭邪恶，耶稣的死是必然的。邪恶今天依然存在。但是它的"刺"已被拔去，总有一天（就像被拔去刺的蜂最终要死一样）邪恶也要接受最后审判，不再被允许与正义共存。

耶稣肯定不是政治积极分子，他指的王国是精神王国，他向人们最内在的思想里看去，他要挑战和改变的是他们的动机和随后的行动。他向人们保证上帝圣灵的力量会让他们过他所改善的激进的、新的生活。有人相信，这种力量在今天仍然有效！

C）伊斯兰教

穆罕默德（570～632）在公元七世纪创立了伊斯兰教。他是阿拉伯人，是以实玛利的后代。在七世纪以前，阿拉伯人逐渐信仰多神多灵，行偶像崇拜，这与他们早年的一神论形成鲜明对比。穆罕默德反感偶像崇拜，他看到麦加的巨 ka'ba 石[5]，

它吸引着成千的朝圣者，而且一些人围着石头裸体跳舞。

穆罕默德明显遇到过犹太人，他知道他们经典(《圣经》的旧约部分)中的一神的教义。他有一个叔父，宣称是一个基督徒。但穆罕默德对基督教信仰的理解是很不完善的，可能他和他的叔父都没有学习过基督教的文献(这些文献包括《圣经》的新约部分，是耶稣死后不到100年间写下的)。穆罕默德是一个非常敏锐的思想家，有着坚强的性格。他是一个急切的追求者，一个勇气十足的人。他用不确定的言语告诉他的人民他们是错的，而他是对的，他们必须停止崇拜他们的诸神，开始崇拜他叫做安拉的上帝，唯一真正的神，穆罕默德是他的先知。他声称当他在沙漠中一个遥远的山洞中冥想的时候，安拉让天使给他带来特别的启示，过了一段时间，天使给他许多经典，他将它们用阿拉伯文编排记录，这圣书叫《古兰经》。

他有关安拉的概念在某些方面像耶和华(耶和华是希伯来语，犹太人专用来指上帝的)。他描绘安拉是全能、全知、公正、慈爱、天堂和尘世之光，从始至终——永恒上帝。犹太人经典中上帝的概念包括所有这些伟大的方面——还要多，比如：犹太经典中上帝是想和他的创造物——人类建立亲密的关照盟约。这样一个纯洁的上帝曾有一个女神作为自己配偶的观念，对于犹太人，基督徒和穆斯林同样是不可接受的。为这不可见的永恒上帝塑像并崇拜它，也是与它们的想法相抵触的。

穆罕默德用他全部的人格力量劝服他的亲戚，后来是其他人视他为安拉最后的先知(使者)，他的想法是安拉给人类的最后旨谕。但许多阿拉伯人反对他，对他进行强烈谴责，他们十分愤怒，最后战争爆发，但穆罕默德占了上风，从那时起，伊斯兰教(经常使用武力)传布得很远很广。绝大多数阿拉伯

人都是伊斯兰教信徒(伊斯兰的意思是服从安拉)。大声重复下面的话:"除了安拉外别无神录,穆罕默德是安拉的使者。"就足以使一个人成为穆斯林。违背这个宣誓,意味着这人应死!

穆罕默德时代的犹太人和基督教徒不承认这自封的先知。今天的穆斯林声称《圣经》是对失传的原本篡改而来的。穆罕默德鄙视偶像崇拜者,对于犹太人和基督徒来说,偶像崇拜也是禁止的。所以穆罕默德更尊敬这些他所谓的"《圣经》人民",但他要求他们也必须服从他的指谕。他反对基督教学说,因为它让人们信奉三个神而非一个,圣父—上帝、耶稣—儿子;玛丽亚—耶稣的母亲。他说这话的事实明显说明他不理解三位一体的概念。《圣经》中只描述了一个上帝但有三个相关者,即圣文、圣子、圣灵。父子关系应理解为精神上的而非血缘上的,从未涉及一位女神或配偶。玛丽亚从未被认为是神,《圣经》上也从未说应向他祈祷。(但是很久以前,一些罗马天主教徒却采用这一作法,可能穆罕默德受他们的影响而产生误解)。他可能听说,耶稣是其死后而来的另一个人,继续使其父上帝对于人们真实可信。穆罕默德说这些话时,他不明白,耶稣指圣灵,相反,他认为有一个人。

和一个穆斯林在平等立场上讨论宗教问题是困难的,他们尊崇他们的经典《古兰经》、他们的先知穆罕默德被完全承认,怀疑先知的任一方面或他的言论必会惹来杀身之祸。

在结束本文之际,简单地谈谈传统宗教习惯对社会发展的负面影响是有益的。我们都能想到于其中,遇到各种宗教态度、宗教反应、宗教反作用使某一人抵触新观念和新变革的情况,例如:

A）看到藏族人，特别是些藏族老人，被持续不断的咒语和有关经轮、念珠的活动搞得头脑迟钝，我感到很不舒服。

B）在一般虔诚信教的藏族身上，除了一种自卑感外，我还察觉到一种不满足及因此产生的不安全的心理。我猜这是藏传佛教固有的宗教等级的结果。我认为人们不能在其生活中认识到这些影响。他们重视自己的宗教，看到它传布到西方国家很高兴。

尽管有这些负面影响，作为系统以教导性的宗教思想可以发挥其正面积极影响。

①我们认识到佛教让人们关注周围的人，即我们不应给别人造成苦痛。

②基督教不谴责富有，但指出爱钱（贪婪）是万恶之源。它为社会中这一现实问题提供了实际的解决方案。

③伊斯兰教坚持人们过一种有严格戒律的生活，比如禁止酒、性宽容、犯罪等。他们穆斯林的法律对所有触犯这公认行为准则的人严加制裁（有时手段残酷）。

多元化问题

健全的社会允许持各种信仰的人们与那些什么宗教都不信的人平等共处。应有机会让思想交流和观点的变革自由公开的发生，而不受惩罚，也不用怕责难。

我们能冒这个险并允许人们也享有像这个社会上的自由吗？

但宗教思考不立于历史事实，将是无用的。因此，集中考察创造人的言行是很重要的。如同我们所看到的，这是有创造性，推动作用的。这将有益于阻止宗派主义所产生的偏见和不

正确的想法的滋漫。

对现代藏族的挑战

现代藏族人是否准备好去面对让自己以宗教感觉思考时更具全球性这一挑战呢?现在,这可能会让他走上一条新路——不同于他笃信佛教的祖先的道路。他可能发现一种新的佛教形式更适用于现代的西藏。他的见闻可能使他避开一切宗教并相信无神论。他可能选择回到他们本教祖先的"二元论",从那开始或者他将更详尽地了解一神论。

我衷心希望藏族的佛界领袖面对新观念时不要感到担忧。不同观点之间的积极对话可能实现,西方国家里藏传佛教信徒和基督教徒经常碰面,进行有关他们不同信仰的有效的对话。

结论

允许我借此机会祝愿所有藏族人民在接受这一面临的挑战时一切顺利。这一挑战会潜在发展成一种新的民族特性。这一挑战作为他们笃实不懈地追求真理的结果,具有一种新的内在力量!他们现在的天地较历史上任何时候都要宽广。

祝你们在继续探寻的道路上成功!

简明时间脉络
(简明大事记)

注意:这只是大致的时间、排序

约1800B.C　亚伯拉罕从美索不达米亚迁往迦南地方(今天的以色列)

在公元前最后　604B.C 老子诞生于中国(庄子是他的门徒)

6个世纪中　550～370B.C　孔子在世

以赛亚是以色列的大先知(大预言家)

[Isarael 可查一查]①Isaiah 公元前七、八世纪希伯莱大预言家②《圣经·旧约》中的《以赛亚书》

约490～410B.C 佛陀在世(根据最近的研究)

326B.C　亚历山大大帝从希腊侵入印度河流域。

268—239B.C　阿育王统治了三分之二的印度次大陆

中国修建长城穿过中亚连接中国与中东的丝绸之路开通。

约80B.C　巴利文经(Pali Canon)成于斯里兰卡

4B.C　耶稣生于伯利恒,一个男马人统治的犹太小城

约100B.C～100A.D　大乘佛教 Mahayana 形成

在公元前[⑧]　2世纪前　佛教由丝绸之路上从印度传入中国

基督教由丝绸之路上的商人从中东传入中国

中国大帝国扩展到中亚,例如在 Antioch 驻节。

公元6世纪　穆罕默德生于麦加(西阿拉伯)(570A.D)

此时丝绸之路繁荣,罗马人,波斯人,印度人,游牧民和中国人都参予其中。

500—600A.D　密宗佛教发展(Vajrayana 金刚乘)

607A.D　松赞干布统治西藏

635A.D　佛教传入西藏,同时基督教被官方承认,在中国首都(今天西安)立碑庆贺聂斯脱里派僧侣 Alopen 的到来(大秦景教流行中国碑)

643A.D　穆斯林的军队迅速扩展到中亚

712A.D　穆斯林侵入印第河流域

1206A.D　蒙古人占据并统治着以中国到波斯的土地。他们控制并割裂了穆斯林地区。实行不同宗教同时并存的宗教宽容政策。(忽必烈汗的母亲是基督徒,而他采用佛教)

1357～1410A.D　Tsong－kha pa　宗喀巴在世。

注释

① 此系以英文转译，核对未原文。

② 译者：蒙族、土族、裕固族等也信仰藏传佛教。

③ 原文为 close land，即“封闭的土地”，“不为外人所知的土地”。

④ 亚伯拉罕之妾（因受亚伯拉罕妻妒嫉，携子逃至大沙漠）

⑤ 在麦加地方供有黑石的穆斯林圣堂

⑥ 作者用 B.C 可能手误，应为 A.D 即公元。

藏族表演艺术中的传统性与现代性

柯林·马克瑞斯 著　陈立健 译

本文讨论的是藏族表演艺术的一些方面，并试图分析，在一个幅域极为辽阔，向现代化迈进的国度，自二十世纪七十年代后期，伴随着现代化，传统反而得以复苏，在这样的背景下，藏族表演艺术的处境如何呢？本文的观点是藏族传统表演艺术得到很好的保存，辩驳那种经常提出的论调，即藏族文化正被破坏。[①]同时本文也认为，在数年之后，或未来数十年中，现代化进程如果得到加速，传统的藏族文化将失去养育它的土壤，最终会受到削弱。传统进一步向现代化妥协，并受其更大的影响且不可避免，从而将彻底改变藏族文化。另一方面，即使最现代的社会中，其历史记录也显示：现代与传统在很大程度上是共存的。因此，在可以预见的未来中，对于藏族文化中传统的东西而言，可能被持续保存下去。

本文重点是表演艺术，特别是戏剧、民歌和舞蹈等相关形式。集中讨论所说的“改革时期”，即自七十年代后期以来的这

些年。文章主要基于对中国藏区的几次考察，特别是1985、1990年西藏自治区之行；1995年7月青海、甘肃两省藏区之行；1996年12月和1997年1月四川藏区之行，主要是其中的甘孜藏族自治州、凉山彝族自治州境内的木里藏族自治县。同时本文也参考了一些出版物，主要是对中、英论著作了些补充性阐述。

中华人民共和国是一个多民族统一的国家，政府力行少数民族自治政策。这一政策鼓励少数民族继承和发展自己的文化。在1966～1976年文革期间，民族自治实际被取消，虽然在理论上没这样提过。凡不能以极端解释、宣扬阶级斗争的文化事物皆被压制。好在七十年代后期文革结束，此后少数民族传统文化又焕发生机，至今仍有发展的势头。

1978年底，在邓小平的领导下，中国共产党确立了现代化和“对外开放”的政策。现代化没有确切定义，“四个现代化”则指工业、农业、国防和科学技术的现代化。邓小平对现代化的理解，已与其他国家采用并适用于全球的理解非常相似。正如西方的生动说明，它是一个对艺术（包括表演艺术）有深刻含义的概念。另一方面，“后现代”文化的整个观念对于藏族来说还很陌生，其实对于中国所有少数民族皆是如此。

我认为，在八十年代期间暨进入九十年代，现代化与传统复苏携手并进的趋势非常有趣。调整经济政策，包括与外部世界建立更好的关系，受其更好的影响，已经引起经济自由繁荣和快速增长。与此同时，更多的自由为许多传统事物的再发展铺平了道路，其中以民间艺术最为突出。因此，以七十年代以来，全中国范围内传统事物的复苏与向现代化跃进之间形成一种颇具意义的两分现象。本文的一个目标便是考察当这种

两分局面出现或涉及藏族戏剧、舞蹈、史诗时，它所产生的影响。

形式和内容

Curt Sachs 恰如其分地将舞蹈形容为“艺术之母”[2]，指出世界上没有舞蹈的民族极少。戏剧则是远为舞蹈复杂、更加发展、较不普及的艺术形式，专家们对其基本特征要深入讨论。但结合本文的目标，我将它定义为：“表演艺术的一种。每出都有一个故事情节，在正式演出中，一个或多个表演者装扮成一些角色，力图表现这些角色之间相对复杂的关系。”[3]中国有不到十二个民族已经发展了卓越的戏剧样式，藏戏跻身其中，称为阿佳拉莫。实际上，藏戏最初由佛教僧侣唐东杰布在十五世纪创立，可能称得上中国现存最古老的戏剧类型，而且它是唯一独立于汉族文化而出现的。

“阿佳拉莫”一词意为“女神姐妹”，来源于七个漂亮的姐妹，她是唐东杰布的舞蹈表演者和追随者，唐东杰布帅先让妇女参加剧团，采用佛教教义故事编排简单的歌舞。至今舞蹈在藏戏中仍起关键作用，这一点可能超过中国其他戏剧类型。

通常在歌曲段落后跳舞，舞蹈动作很多，如爬山、行舟、飞天、探海、骑马驰骋、战魔鬼、捉恶灵、崇佛等等，都有固定的姿态手势。[4]

最纯粹传统的藏戏，只有鼓、锣等打击乐器伴奏歌舞。

一般上演的传统藏戏有八出，所谓“八大名剧”，是标准剧目。故事情节涉及国王、王子、美女、仙后或普通人。主角一般是印度人或婆罗门。[5]正如一位权威人士所称，这些剧目大多数很可能是“由印度传说翻译而来，并经过藏族人的改编。”[6]

尽管藏戏基本上是一种娱乐的世俗形式，不同于宗教舞蹈、佛教教义逐渐出现在其内容中，极为强调正义与邪恶的斗争，而且是前者胜利。藏戏像古典梵文戏剧一样，“不接受悲剧”，[7]总是有美满的结局。

“八大名剧”很流行的有两出：《唐公主与尼泊尔公主》、《达哇桑姆》前者是历史题材的，讲述七世纪伟大藏王松赞干布（约627—650年在位）派遣一位大臣去向唐太宗（627—650年在位注即位于626年8月，去世应为649年——译者）求婚，唐太宗最终同意送文成公主去拉萨与他成婚的经过。[8]《达哇桑姆》讲述漂亮的达哇桑姆与国王成婚，引起了王后的嫉恨，王后事实上代表魔鬼。达哇桑姆的儿子与邪恶王后的战斗是戏剧的高潮，主人公的丈夫与儿子保有了王国，邪恶的女人被轧成烂肉。[9]

藏族舞蹈有世俗的、宗教的两种。以内容看，前者远非后者那样具体。但据社会背景及舞蹈动作来判断，藏族民间舞蹈最重要也是最普遍的主题之一是求爱、爱情和男女感情。据Tiley Chodap说，许多藏族舞蹈动作来自打谷、建屋、平房顶、铺地板等集体活动。暗示藏族民间舞蹈“植根于劳动”。自然地表露爱情，比方在西藏，也是舞蹈内容的主要主题。[10]

传统舞蹈的一种特别复杂的形式是有宗教意义的“羌姆舞”（Cham），即汉族熟悉的跳神。这是一种神秘的舞蹈剧，介于上面所说的舞蹈与戏剧之间。“是肃穆的表演，舞者是受过训练的僧侣，他们扮作各种神，在其传统形象之中掺糅进丰富的想象。”[11]这些舞蹈只作为宗教仪式表演，而非娱乐，但是一般群众总来观赏取乐。这些舞蹈者驱逐“神与人的敌人，使人们和国家得到赐福。”[12]僧侣们穿戴着精致的衣服、面具，装扮

成特定的神灵，有的慈祥和蔼，有的是另外的模样。在藏族戏剧中，面具常代表动物，比如牛和鹿。一些舞蹈是描述佛教箴言故事的，[13]戴面具的僧侣们装扮成故事中的角色，舞蹈伴奏的乐器有藏式长号和锁呐。在中国藏族、蒙古族、土族和裕固族的主要寺庙里，僧侣们还表演这些宗教舞蹈。我访问了许多藏族、蒙古族和土族（上面所提到的四个民族中的前三个）藏传佛教寺院，其中绝大部分寺院都将面具陈列展出，或使游客容易参观欣赏。这些寺院（特别是藏族的）中的讲解员告诉我，在九十年代，这些舞蹈仍公开地按期表演。

一个具体的例子来自我1997年1月参观的木里大寺。我被告知在每年阴历十月二十五日的宗教舞蹈仍在表演，以纪念格鲁派伟大创始人宗喀巴（1357—1419年）去世成佛的日子。舞蹈就在寺院大门外的广场上表演，持续3、4个小时。尽管由于寺院位置十分偏僻，来此的香客不像我参观的其它寺院那样多，在节日那几天有成千的人来参观是极正常的。我了解到，就在我去之前，宗喀巴大师成佛那天，有超过一万的人前往观看舞蹈表演。一些人是花了数小时走很远的路来看表演的。

民歌实际上普遍存在于中国各民族中，有着深厚史诗传统的藏族也不例外。值得一提的是，史诗并不记录。直到最近还几乎没有全部写出来。通过吟唱，史诗有的经历很久还保存得很完整。

在中国发现的所有史诗中，《格萨尔王传》被认为是最重要的。这个故事起源于藏族，还在青海省信仰藏传佛教并深受藏族影响的蒙古族与土族中流传。尽管《格萨尔王传》传统上作为一部史诗保存下来，没有戏剧化，但它是民间文学的典

范，而且与许多藏族艺术相比，基本上是世俗的，在中国引起了人们很大的兴趣。这个故事已经被编排成不同版本的舞蹈、戏剧，在专业舞台上演出。而且，西藏、青海及其他地区，成立了若干研究所以专业研究格萨尔王故事。

《格萨尔王传》有好几个版本，其内容、篇幅、方言上各有差异，但基本情节在那儿都是一致的，讲述的是可能在西藏东部的一个神秘王国岭[14]的勇敢的格萨尔王子的功绩，以及他最终登上王位、战胜邪恶的故事。在藏族和蒙族文化中，格萨尔现在不但是史诗的主题，而且被神化，进入了民间信仰诸神之列。《格萨尔王传》可能是世界上最长的史诗，它大部分是被描述性散文间隔的长篇歌词，用一个口令极快的人吟唱，1990年在西藏自治区首府拉萨，1993年在青海省省会西宁，我和藏族学者交谈过，他们称还有不少说故事的人能凭记忆大段大段吟唱格萨尔王史诗，其中有的人说他们是在梦中学得的。传统上，格萨尔艺术家全都为男性，但进入九十年代，年轻一代中已有一位女性，她就是通过梦学得史诗的那些人中的一员。《中国大百科全书》说，一位藏族老艺人花了约两年的时间说唱了《格萨尔王传》中的10部，还余有21部没有说唱。[15]

在八十年代和九十年代，传统题材更是占据了主导地位。群众往往以之取乐并真心喜欢它们。另一方面，歌舞关注于中国的现代化进程，日常生活或社会问题，与群众有必然联系，以寻求他们的支持。

社会背景、表演者和职业化

节日对于藏族，其实对于所有少数民族来说，过去是，现在仍是最重要的跳舞时刻，不论是表达爱情，还是出于宗教的

目的。家里人相聚一处奏乐唱歌以舞消遣，或者庆祝生子、成婚等事，也是十分自然的。演奏乐器在社会中极为常见，并不拘于艺术家和专门人才。所以不必解释为什么民间表演用不着很多乐器来伴奏歌舞。

藏族社会文化背景中具有重要意义的一个方面是宗教，如 Tudith Lynna Hanna 所指出的："舞蹈是崇拜……感恩、祈请、抚慰神灵祖先和其他超自然存在，或向他们忏悔的诸仪式的一部分。"[16]重巫术的本教先于八世纪介绍和引入的佛教，其实，本教即使在今天也说不上绝灭。1995年7月在青海的一个藏族村落里我亲眼看到一次萨满式的跳神舞蹈。在其正式仪式中，藏传佛教很重视舞蹈，通过上文对神秘舞蹈戏剧的讨论，这一点已经很明白了。

在传统时代，舞蹈仅是日常生活和年轻人社交活动的一部分。即使舞蹈表演需要高超技巧的培训，业余表演者亦占压倒多数。最复杂的舞蹈形式之一是在藏戏里发现的，然而表演者却是僧侣和耕于田地间的农夫。神秘舞剧的演员是寺庙的僧侣。乐师则四处演唱人们爱好的而自己又善长表演的曲目，可他们也另有工作，要靠听者的慷慨来获得经济收入。他们的生活标准和社会地位是极低的。

二十世纪，尤其是在中华人民共和国时期，少数民族或单就藏族而言，其艺人的身份、地位都有了巨大的变化。1949年中华人民共和国成立，建立了由国家管理的、职业化的剧团，征召老演员、老乐师向年轻一代传授少数民族艺术。最重要的职业剧团是中央民族歌舞团，1952年9月1日成立于北京，吸收各少数民族演员，表演有民族特色的节目。1957年成立于拉萨的西藏歌舞团，它"为继承和发展藏族歌舞艺术作出了贡

献”[17];西藏藏戏团,它的前身是1950年前拉萨最著名的觉摩隆藏戏团,从1962年起用新名。

像建立剧团一样,政府还建立学校,对新的职业演员进行正规培训和教育,其中最重要的是在北京。中央民族学院成立于1951年6月11日,1994年再次命名为中央民族大学,学科设立完备,1959年设立的艺术系,下有舞蹈、音乐、美术三个专业。藏族地区也没有艺术学校,如西藏大学艺术系,1985年起用此名。青海省艺术学校成立于1976年。这两所院校都不排斥其他民族的学生,但都优先考虑藏族(学生)和他们特有的艺术。

这些作法开辟了一条通向民族艺术的全新途径,特别是过去适于群众参与、观赏的露天表演的一套民间艺术,现在成了远比过去精致的艺术,有质量更好,设计更仔细的演出服装,再度配上弦乐,组织了更为紧凑,适合在剧院和电影院里演出。

藏族(以及其他少数民族)的舞蹈和其他表演艺术的现代化及职业化进程有四个更深的启示。一是国家重视民间艺术。过去只要少数民族不图谋反对政府或叛乱,政府不会更多关心少数民族干什么。有关少数民族艺术的记载也有一些,为数甚少,出于自大,认为这一民族艺术水平相当低,只是特别注意了作为宗教仪式一部分的舞蹈。

其二,与重视少数民族的音乐、舞蹈并举的是意识形态上的控制。职业学校里教授的东西与中国共产党的要求完全一致,并追随其思想战线所要求的。歌曲中任何缺乏爱国主义、污辱藏族、污辱妇女、或令人想起不合适的性暗示的内容也被清除。

其三，有关演员的地位和性质。学校开始让女性饰女性角色，男性饰男性角色。那种不论其为何种性别，实际上一概由男性饰演、配唱所有角色的旧习惯得以改变。此外，艺人的社会地位有了很大提高。他们不再是贫穷的业余表演者。当时就已成为国家公务体系中的职业人员，级别是干部，有工资，可享受社会福利，同过去的情况相比是好得很了。

其四，是乐器的改造，而且乐器既像过去那样由民间艺人制作，还在工厂生产。这意味着它们(手工制品与工业品)之间的差异开始缩小。乐器的弦由尼龙或金属制成，而不用马尾或丝，新的芦笛比原来的更大更复杂，这些改革必然影响乐器的音色。

在五十年代，这些改变并不意味着消除民间艺人，他们像过去常做的那样，继续在藏族中活动，尽管佼佼者被邀请参加新的职业剧团。然而1966年文革爆发时，民间乐人从根本上发生变化，他们被国家控制的团体组织起来，而不再是过去自由行动的集体。尽管形式上是业余的，他们几乎根本不是民间艺人了。甚至于他们的藏式乐器也搁置起来，许多藏族剧团关闭或不再演出，同时他们试图搞清想让他们干什么。文革期间，由意识形态推动的剧团重组给藏族艺术普遍造成了灾难性的影响。藏戏团试图演出藏族风格的样板戏，如《红灯记》。[18]

1976年，一个新时代到来了。职业剧团恢复得很快，民间团体迅速地尾随其后。在某种程度上，八十年代对于民间艺术、民间乐人、民间演员来说是一般比五十年代还好的时期。职业工作者与民间艺人互相竞争，干得都不错。我1985年在拉萨采访的一位民间剧团的负责人告诉我，他估计像他们这样的剧团全藏约有二百多个，而其他渠道显然在别的藏区还有

不少这样的剧团。

随着时间的推移，民间剧团与职业剧团都开始走下坡路。有关民间剧团的信息难以获得。我在许多藏区询问民间戏剧受欢迎的程度，结果得到这样一个印象：虽然人们对藏戏仍有一些，但它不像过去那样流行了，特别是在西藏自治区以外的藏族地区。我举1997年1月访问的四川省丹巴县的一个藏族村庄为例，我了解到村民还能演出藏戏，但主要是年长的人，而年轻的人则不像他们那样熟练并感兴趣。即使在边远地区，青年的口味也开始变得越来越现代。至于职业剧团，在九十年代许多还在活动，比如在婚礼及其它欢庆场合的演出。他们把影响力从本民族扩展到外部，已不在局限于本民族。

具体的做法有好几种。其一是给中外游客演出，远较过去频繁；其二是藏族剧团和音乐家去东部沿海大城市演出，特别是北京、上海和广州，演出范围远较过去开阔；其三他们尽可能去国外演出。

传统性与现代性交织：一些个人经历

正如上文所述，在八十年代和九十年代，中国少数民族音乐舞蹈中传统性与现代性以一些有趣的方式相互渗透。这一点贯彻于形式及内容，同样也贯彻于音乐艺术从业者自我组织的方式。一些个人经历可能会进一步说明这种相互渗透的情况。

1985年，我在拉萨一座兼用作放电影的剧院里观看了一场改革传统藏戏《卓哇桑姆》的演出。剧目保留了舞蹈的主角，伴奏的乐器不但有传统戏剧中所用的鼓和钹，还有几种藏式风管乐器和弦乐器以及四弦琵琶、三把小提琴、一把大提琴、

一个低音管和一个大管。与传统反差鲜明的是，此剧有一个专门的作曲者一边多，中国最出色的藏族音乐家之一，我有幸见到了他。他告诉我：较大型的合奏远比传统打击乐具有更强烈的表现力，更丰富的情感空间。他坚持旋律及演唱风格都纯粹是藏式的。

1990年，我重返拉萨，看到了几场完全以传统方式演出的戏剧，从日出三小时后一直演到黄昏，几场戏都在帐篷里演，观众坐在四周，留出一条狭窄的过道，让演员能走到舞台上，而舞台只是普通草地。许多极快背诵地吟唱的冗长段落修饰了旋律，乐队只有一个鼓和一片钹，那个钹被敲响而不是用配套的另一半碰响。面具舞和其它舞蹈有重要地位。尽管我看了好几个这样的传统剧目，其一是一支专业剧团表演的，其二是一支民间剧团表演的，而且很偶然，我没有在那儿发现革新戏剧的任何迹象。有理由认为，藏族人即喜欢纯粹传统的戏剧，也对革新后的主题很感兴趣。

1995年7月在青海省黄南藏族自治州一个叫玛巴（Maba）的藏村里我偶然碰上了一次重要的舞蹈仪式，这是节日的一部分。节日持续三天，是为丰收感恩而举行的。在我看来，它象征着不可遏制的传统性。唯一向现代性妥协的事物是货摊上的那些商品和载着村民去大草场下那片平地的和小庙的小拖拉机，仪式在那儿举行。附近村子的人也来观看，大都穿着传统样式的服装。

舞蹈分为男性舞蹈与女性舞蹈两部分。村里的青年男子参加男舞，他们穿着最好的传统服式，按一位萨满的吩咐围着圈跳舞，从庙那一头跳到草地再跳回来。在某一时刻，他将大针刺入他们的面颊，等他们跳着返回后，取下一些人的针，再

给非常特殊的一组人刺入第二支针，这些人又跳着舞去草地那儿再回来。年青人显出有点痛的神情，那些针象征给神的献祭。音乐伴奏不过是在一个双头鼓和钹上击出的节奏而已，舞蹈终了时，萨满用棍子打了几个舞者，以惩罚他们跳得不够好。

女性舞蹈的动作要比男性舞蹈慢得多，全在庙外的草地跳。年轻妇女和姑娘（我看到其中一个不过八、九岁）按预先规定的阵式站好，比方围成一个大圈，或站成几排，优雅沉着地偃仰身躯象征为丰收感恩，只用一片钹伴奏。舞者除领舞者外都为女性，而领舞的男子站在最前头，教她们所要求掌握的舞蹈动作。炎阳当空，跳舞的人却穿着精工细做的传统服装。

我想这种舞蹈仪式与古老本教有关，而非藏传佛教。这两种宗教总是互相争执，尽管藏传佛教黄帽派（格鲁派）自十四世纪以来已经取得统治地位，本教在藏族社会中仍有着影响。这种仪式虽有公开宗教的性质，在人群中和寺庙里却没有一个寺院的僧人或喇嘛，值得一提的是黄南州府同仁的街上，僧侣却相当多。跳舞的人不戴面具也不表演故事，不同于寺庙里神秘的舞剧，也没有迹象显示萨满与藏传佛教有任何关系。丰收感恩的节日要早于藏传佛教好几个世纪，与其只有微弱的联系。那个庙也完全不同于我见过的格鲁派或藏传佛教其他教派的寺院。另一方面，一个击打双头鼓的年长男性，就像佛教仪式中所见的那样，交叉双腿坐在地上，竟坐了整整一个下午。

像这样的仪式里，可能除了那个萨满以外，任何人都无需训练。所有的年轻人都明白那种舞蹈，动作十分简单。但是培训是传统性与现代性交汇的一个方面。拉萨主要的艺术学校

多少都致力于藏族音乐、歌舞和戏剧。那个剧团的负责人，我采访了多次，十分熟悉，他坚持他的信仰是保存藏族艺术，尽管他已经吸收了由于职业化使之必然现代化的技巧。他没看到什么非藏族的东西，坚定地认为他的工作是有利于藏族文化的，而非有害于它的。

结论

在许多藏族地区，人们对民间舞蹈仍保持着强烈的感情。我在黄南偶遇的那场舞蹈仪式，较之今天藏族稔熟的佛教，更多的是代表着古老的本教，这件事是很有趣的。与传统舞蹈的存在有关的另一点是，它在农村地区比在城市显得更为强烈，这是极具意义的，所以舞蹈仪式出现在乡村中并不是偶然的。另一方面，那些至今仍在表演宗教舞蹈的藏传佛教大寺，有几个就在大城市，或者邻近大城市。藏南中心城市日喀则的大扎什伦布寺就很典型，它是藏传佛教格鲁派四大中心之一。

民间剧团仍有强大的发展势头，并未显示出任何要绝迹的征兆。但他们越来越多地是在特殊的场合表演，特别是藏族民间节日。四川省甘孜藏族自治州州府康定城外的跑马山上，有一个露天的剧场。观众们坐在表演者四周，穿着讲究，较富有的市民占据着层层排列着的舒适座位，其余的人就围坐在地上。这儿还上演舞蹈、戏剧，但只是每年一次，在阴历四月八日那天庆祝释迦牟尼诞辰。表演持续一整天，民间艺人和职业演员都来表演舞蹈、歌曲和戏剧。

职业剧团中有些人非常热心于将传统艺术和他们所认为在形式、内容、国际化方面具有现代性的东西融合起来。我举一位藏族舞蹈导演为例，他是康定甘孜歌舞团的高级成员，而

且是一个虔诚的佛教徒，在他家中有一个佛龛。他对藏族文化由衷地感到骄傲，自信它必将繁荣昌盛。同时，他也把自己的事业看成是统一整理藏族舞蹈及其他表演艺术中传统的东西。尽管他认为保存纯粹传统的藏族舞蹈很必要，也坚持主张必须主动吸收新的和现代性的因素，包括其他民族和国外的影响。在实际工作中，他特意采取创造性方法介绍外来舞蹈及其内容。传统藏戏仍然保持了其文化特色，而且大多数传统藏戏也在许多国家上演，也有了一些其它民族的藏戏演员。

在八、九十年代，藏族民族在文化方面的复苏。[19]本文中许多问题并不局限于藏族，在中国和世界其他地方亦可发现。然而我对藏族民族意识的强烈留有印象，特别是八、九十年代的西藏自治区。这一点从他们对藏族文化的强烈的依恋感中得以反映，包括虔诚佛教、深爱藏族艺术。事实上，在中部藏区，艺术家是否对艺术改革的态度有些保守，还值得讨论。我发现参观了的藏族地区民族感情都十分强烈，但四川较其他地区，更强调现代性及与传统相融合。[20]

在讨论西藏表演艺术中传统与现代之间的关系时，须考虑到电视可能扮演的重要地位。尽管藏族地区大多数在国家的边远地区，经济发展程度还很低，然而电视在五年前就开始以难以预测的速度在中国农村发展，很可能在不远的将来普及到藏族农村地区。这会产生正、负两方面的影响，积极的方面是：任何人，不论他是不是藏族人，都能通过电视欣赏藏族和其他少数民族的音乐、舞蹈、歌曲。事实上，目前这些艺术在中国还很风行。在从山西大同开往内蒙古呼和浩特的火车上，我遇见一位汉族妇女并与她攀谈。她告诉我她认为中国的音乐比西方丰富。因为她在电视上看到过少数民族的音乐、舞

蹈。[21]很可能保存这些音乐的主要办法是利用电视。

电视对于藏族文化潜在的消极影响是：播放一些藏区外的节目，年轻人可能会觉得它们比自己传统性的东西更有趣。这是一个全球性进程，并开始影响中国藏区。一个藏族家庭通常在夜晚唱歌娱乐，用弦乐器伴奏，而电视普及后，他们更可能是去看电视，感觉更有趣、轻松。目前，中国藏区的人们似乎仍觉着长途步行去参加节日或宗教仪式很快乐，上面提到木里大寺的宗教舞蹈和玛巴村的舞蹈仪式就是例证，但是电视的推广可能会改变这种传统所赖以存在的生活情调和生活方式。

那么前景会怎样？藏族人与他们的传统难以分离，即使现代性加深了它的影响，古老的艺术也不会消失。但目前的中国，即使是在藏区，发展趋势是走向文化的国际化。这意味着人们喜爱的舞蹈、戏剧，在某种程度上更多地是由电视培养出来的口味决定，而非传统。这一进程，在藏区还处于萌芽状态，在以后若干年会积聚能量。它所导致的传统衰弱是现代化造成的。其有积极与消极两方面的影响，它看样子是必然趋势，与之完全对抗是十分困难的。

注释

①达赖喇嘛在1996年7月16日于英国议会及其他很多场合的无稽之谈。

②Curt Sachs《世界舞蹈史》纽约、Norton 1965. P. 3页

③柯林·马克瑞斯《中国戏剧、历史的考察》北京《新世界出版社》，1990 P:8页

④赤烈曲扎《西藏风土志》拉萨西藏人民出版社 1982 P:236页

⑤见 Luther G. Jerstad,《玛尼然多,夏尔巴人的舞蹈和戏剧》, Seattle and London:华盛顿大学出版社,1969. P:61页

⑥Marion H. Duncan,《西藏的丰收节戏剧》香港,东方出版社 1955. P:1页

⑦Jerstad,《玛尼然多》Mani-rimdu,P:61页

⑧详情见 Duncan,《丰收节戏剧》第100~60页

⑨描述见 Jean Bacot, Three Tibetan Mysteries, Tchrimekundan, Nansal, Djroazanmo, As Performed in the Tibetan Monasteries. 在藏族寺院的表演(寺院剧目演出)由 H. I. Woolf 翻译,伦敦 George Routledge& Sons,1924,第117—97页

⑩Tiley chodag 著 W. Tailing 译《西藏、土地和人民》北京,新世界出版社1988. P301页

⑪David Snellgrove 和 Hugh Richardson,《西藏文化史》伦敦 Weidenfeld and Nicolson. 1968波士顿和伦敦:Sham bhala,1995,P:246页

⑫Peter Crossley-Holland, 'Tibet' in Stanley Sadie, ed, The New Grove Dictionary of Music and Musicians Vol XVIII,伦敦,Macmillan, 1980 P804页

⑬Zhao Ziduo"喇嘛教寺庙舞蹈"('喇嘛寺庙舞蹈')载 Lü Ji。《中国大百科全书》(音乐舞蹈)北京,上海:中国大百科全书出版社,1989,第361页。

⑭石泰安(R. A. Stein)《西藏说唱艺人研究》巴黎法国大学出版社 1959,PP183—210

⑮廖东凡'格萨尔王传说唱',载张赓等编纂《中国大百科全书》(戏曲曲艺)北京,上海:中国大百科全书出版社1983,第89页

⑯《舞蹈与宗教》Mircea Eliade,主编 Judith Lynne Hanna《宗教百科全书》Vol IV 纽约. Macmillan 纽约1987第206页

⑰《中国少数民族艺术辞典》北京,民族出版社,1991年第503页

⑱见柯林·马克瑞斯《藏族自治区的戏剧》《亚洲戏剧学刊》,Vol 5.

No. 2(Fall 1988)P:203页

⑲我已经讨论过中国少数民族中民族特性与民族融合之间的关系问题。见《1912年以来中国寺院文化的趋同性》Melbourne:朗文,纽约,St Martin's Press,1995

⑳亦见 Janet L. Upton 对四川西北草地藏族知识分子的态度研究:加利福尼亚大学东亚研究学院,1996. PP98—124. 她写道(PP99—100)"藏族知识分子多数过着相当稳定的生活,草地是其文化需求之地,是他们'梦寐以求'的理想之地……失去传统想象现代(之地)"。

㉑亦见 Dru Gladnay 评论,in Representing Nationality in China:'Refiguring Majority/Minority Identities',亚洲研究月刊 Vol53,no. 3(1994. 4月)PP92—123。